# Vorsicht und Behutsamkeit gegenüber Mensch und Gott in der Sprache Platos

## Eine sprachpsychologische Untersuchung

---

Inaugural-Dissertation

verfaßt

und der Hohen philosophischen Fakultät

der Julius-Maximilians-Universität Würzburg

zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde

vorgelegt von

Alfons Frank

Studienassessor aus Aschaffenburg

München 1937

Referent: Professor Dr. H. Hommel

Korreferent: Professor Dr. Fr. Pfister

Tag der mündlichen Prüfung: 24. April 1937

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

*Meinen Eltern*
*in dankbarer Verehrung*

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543519_0147

# Stoffgliederung.


Seite

Schrifttum . . . . . VII

Der Weg . . . . . 1—6

I. Die Rücksichtnahme auf den Mitmenschen . . . . . 7—54

Aufforderung, Bitte und Vorschlag . . . . . 8—28

Eine Aufforderung wird gemildert durch Verwendung des suggestiven Futurs (λέξεις: λέγε): 9, — des wünschenden Optativs (λέγοις: λέγε): 9—10, — vor allem aber des Optativs mit der Modalpartikel (= Omdp) (λέγοις ἄν: λέγε): 10—15. — Hinzutritt vielfach gleichsinnig unterstützend die Frageform: 14—15. — Ergebnis der bisherigen Untersuchung: 15—18. — Die Behutsamkeit vorsichtiger Ausdrucksweise steigert sich bei der Bitte: Der Sprecher verharrt bei der bloßen formalen Feststellung seines Wunsches, ohne die Bitte selbst zu äußern (ἡδέως ἂν ἀκούσαιμι [sc. σου λέγοντος]: λέγε): 18—21. — Wählt er beim Ausdruck seines Wunsches das Verbum βούλομαι, so gebraucht er nur den Omdp (βουλοίμην ἄν [sc. σε λέγειν]: λέγε) an Stelle des Indikativs (βούλομαί [σε λέγειν]): 22—25. — Die Frage nach der Wahl dieses Omdp, psychologisch gesehen: 23—25. — Selbst der Vorschlag wird durch die Wahl des Omdp (ἡδέως ἂν μεταδιδοῖμεν κτλ.) statt des Indikativs rücksichtsvoll geäußert und gewinnt fast den Charakter einer Bitte: 25—27. — Formelhaft ist die Verbindung der Frageform βούλει mit der 1. Person Plural Konj. Präs. (Βούλει λέγωμεν): 27—28.

Frage, Antwort und Aussage . . . . . 28—49

Der Sprecher sucht die Frage vorsichtig und unaufdringlich zu gestalten durch die Wahl des Omdp. (Der Gefragte wird höflich angesprochen): 28—30, — der 1. Person Plural (Fragender und Gefragter bilden eine Einheit): 30—33, — des impersonellen Passivs (Fragender und Gefragter treten zurück, die Sache allein steht im Vordergrund): 33—36. — Die Antwort wird rücksichtsvoll gegeben mit Hilfe der Formen: ἴσως: 36—38, — κινδυνεύει: 38—39, — des Omdp.: 39, — und der Häufung dieser Formen: 39—40. — Enthält die Aussage einen Widerspruch: 40—41, — einen Tadel, wird sie durch μοὶ

δοκεῖ, κινδυνεύει, den Omdp. und die Frageform eingeschränkt: 41—42. — Assertorische Sicherheit, die aufdringlich wirken könnte, wird durch die Wahl von: ἴσως, μοὶ δοκεῖ, des Omdp. vermieden: 42—43, — ebenso lästiges Prahlen: 43—44. — Überblick über die in der Untersuchung gewonnenen Erkenntnisse: 44—49.

Ironie . . . . . 49—52

Verkehrung des Sinngehalts der sprachlichen Formen vorsichtiger Ausdrucksweise in sein Gegenteil durch die Ironie: 49—52.

Das Ergebnis . . . . . 52—54

II. Die Rücksichtnahme auf die Gottheit . . . . . 55—78

Behutsame Behauptung. . . . . 56—63

Der Sprecher ist bemüht, Behauptungen, die zu selbstsicher zu sein scheinen, aus Furcht vor Hybris abzuschwächen: 56. — Vielfach wählt er hiezu die Formel: σὺν θεῷ εἰπεῖν: 56—58. — Nicht so häufig bedient er sich anderer sprachlicher Mittel (z. B. Omdp., κινδυνεύει, οἶμαι): 58—60. — Zusammenfassende Darstellung der Hybrisscheu: 60—63.

Behutsames Wünschen und Hoffen . . . . . 63—71

Die Behandlung des behutsamen Wünschens beschränkt sich auf die Interpretation der Form: βουλοίμην ἄν, deren Deutung hier vom Religiösen her erfolgt: 63—65. — Bescheidenes und vorsichtiges Hoffen führt zumeist zum Gebrauch der Formel: ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ: 65—69. — In manchen Fällen übt dieselbe Funktion der Omdp. und Formen wie ἔοικεν u. ä. aus: 69. — Ergebnis: 69—71.

Skeptizismus . . . . . 71—77

Außerordentlich häufig findet sich in der Aussage ein skeptischer Grundton: 71—72. — Schwierig ist hiebei vor allem die Skepsis in abschließenden Sätzen längerer Darlegungen zu verstehen: 72—73. — Allgemein wird der Eindruck gewonnen, daß der Sprecher überhaupt allem Gesagten gegenüber sich skeptisch verhält: 74. — Versuch, das Wesen der Skepsis bei Plato zu erklären: 74—77.

Das Ergebnis . . . . . 77—78

# Schrifttum.


Apelt O.: Platonische Aufsätze. Leipzig, Berlin 1912.

— Platons Dialoge. Übersetzt und erläutert von O. Apelt in der Philosophischen Bibliothek des Verlags von Felix Meiner in Leipzig, 1909—1923.

Ast Fr.: Lexicon Platonicum. Leipzig 1835—1838.

Bally Ch.: Le Langage Et La Vie. Genf, Heidelberg 1913.

Behaghel O.: Deutsche Syntax. Bd. I—III. Heidelberg 1923—1928.

Bennet Ch.: Syntax of early Latin. I. Boston 1910.

Brugmann K.: Verschiedenheiten der Satzgestaltung nach Maßgabe der seelischen Grundfunktionen in den indogermanischen Sprachen. Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-Historische Klasse. Leipzig 1918. Heft VI.

Brecht J.: Sokratische Dialektik. Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung. 1935, Heft 1, S. 30ff.

Burnet J.: Platonis Opera. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. 2. unveränderte Auflage 1909.

Friedländer P.: Platon: Eidos. Paideia. Dialogos. Berlin und Leipzig 1928.

— Die platonischen Schriften. Berlin und Leipzig 1930.

Gabelentz G. v. d.: Die Sprachwissenschaft, ihre Aufgaben, Methoden und bisherigen Ergebnisse. Leipzig 1901.

Gruppe O.: Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. München 1906. Im Handbuch der klassischen Altertumswissenschaften von I. v. Müller.

Halpert D.: Der ‚Neid' der griechischen Götter, eine psychologische Studie. Breslau 1888.

Harrison E.: Prolegomena to the Study of Greek Religion. Cambridge 1903.

Havers W.: Handbuch der erklärenden Syntax. (Indogerm. Bibl. 1. Abtl. 1. Reihe Bd. 20.) Heidelberg 1931.

— Sprachwissenschaft und Volkskunde. In den Blättern zur bayrischen Volkskunde. Heft 10. Würzburg 1925. S. 5—12.

Hermannus G.: Opuscula. Volumen Quartum. Lipsiae 1831.

Hildebrand R.: Beiträge zum deutschen Unterricht. Leipzig 1897.

Hirzel R.: Der Dialog. Ein literarischer Versuch. Leipzig 1895.

Hoffmann J. B.: Lateinische Umgangssprache. Heidelberg 1926.

Jaeger W.: Paideia. Bd. I. Berlin 1934.

Knodel W.: Die Urbanitätsausdrücke bei Polybios. Diss. Tübingen 1908.

Kühner R.: Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. 3. Aufl. Zweiter Teil (Satzlehre) in 2 Bänden besorgt von B. Gerth. Hannover und Leipzig 1898, 1904.

Lammermann K.: Von der attischen Urbanität und ihrer Auswirkung in der Sprache. Diss. Göttingen 1935.

Löfstedt E.: Syntactica. Studien und Beiträge zur historischen Syntax des Lateins. 2. Teil. Leipzig 1933.

Lutsch O.: Die Urbanitas nach Cicero. Festgabe für W. Crecelius. Elberfeld 1881. S. 80ff.

Maier H.: Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung. Tübingen 1913.

Nägelsbach K. Fr. v.: Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander. Nürnberg 1857.

Nestle W.: Griechische Religiosität von Homer bis Pindar und Aischylos. Berlin 1930. (Sammlung Göschen.) — Griechische Religiosität vom Zeitalter des Perikles bis Aristoteles. Berlin 1933. (Sammlung Göschen.)

Paul H.: Prinzipien der Sprachgeschichte. Halle 1909.

Reinhard L.: Die Anakoluthe bei Platon. Berlin 1920. Philologische Untersuchungen. Heft 25.

Ritter C.: Platons Gesetze. Darstellung des Inhalts. Kommentar zum griechischen Text. Leipzig 1896.

— Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. München 1. Bd. 1910. 2. Bd. 1923.

Slotty Fr.: Der Gebrauch des Konjunktivs und Optativs in den griechischen Dialekten. I. Teil. Der Hauptsatz. Forschungen zur griechischen und lateinischen Grammatik. 3. Heft, Göttingen 1915.

— Der sog. Pluralis modestiae. I. F. 44 (1927) S. 155—190.

— Die Stellung des Griechischen und anderer indogermanischer Sprachen zu dem soziativen und affektischen Gebrauch des Plurals der ersten Person. I. F. 45 (1927) S. 348—363.

Spitzer L.: Stilstudien. 2 Bde. München 1928.

— Italienische Umgangssprache. Leipzig und Bonn 1922.

Stenzel J.: Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. Breslau 1917.

— Über den Zusammenhang des Dichterischen und Religiösen bei Platon. Schlesische Jahrbücher für Geistes- und Naturwissenschaften. Breslau 1924. (Jahrgang II, Nr. 3) S. 143—167.

Wackernagel J.: Vorlesungen über Syntax mit besonderer Berücksichtigung von Griechisch, Lateinisch und Deutsch. 2. Auflage Basel I 1926 II 1928.

Wilamowiz-Moellendorff U. v.: Platon. 2. Auflage I. II. Berlin 1920.

Wunderlich H.: Unsere Umgangssprache in der Eigenart ihrer Satzfügung dargestellt. Weimar und Leipzig 1894.

Wundt W.: Erlebtes und Erkanntes. Stuttgart 1920.

# Der Weg.

„Die Sprache ist unmittelbarer Ausfluß der Seele, ihre wichtigsten Erscheinungen können nur aus seelischen Vorgängen erklärt werden." v. d. Gabelentz.

„Wir müssen dem schaffenden Geist des Künstlers auch in den kleinsten Zügen zu begegnen suchen, denn oft sind es diese, worin er das Tiefste seiner Intention niedergelegt hat." Otto Ludwig.

Die Sprache enthält Formen und Fügungen, die grammatikalischen Gesetzen widersprechen, sie stehen in einem ursächlichen Zusammenhang mit psychischen Vorgängen in dem Menschen, der sie spricht. Nur als wesensgemäßer Ausdruck dieser seelischen Affekte können sie erklärt und begründet werden. Das verkannte die Sprachwissenschaft noch zu Beginn des vorigen Jahrhunderts, indem sie diese „widergrammatikalischen" Erscheinungen mit Hilfe logischer Hypothesen in das Gefüge der Sprachgesetze unbedingt einordnen wollte. In Anlehnung zunächst an die rationalistisch-idealistische Philosophie wurde ihr die Erklärung der Wirklichkeit allzuleicht zu einem leeren Spiel der Begriffe. Die etwas später eindringende naturwissenschaftlich orientierte Betrachtungsweise verleitete dann dazu, nur das Äußere der Wörter, die Formen- und Lautlehre zu bevorzugen, da sie allein objektive Gegebenheiten zu sein scheinen, die jederzeit greifbar sind. Der Sprache wurde ein Eigenleben gemäß ihr wesenhafter Gesetze zuerkannt, das sie unbeirrbar und sich selbst genügend im Ablauf der Zeit lebt, während doch die Völker und Menschen unter ihr ohne jeglichen Einfluß wechseln.[1]

Beeinflußt und angeregt durch die sprachphilosophischen Theorien von W. v. Humboldt und die psychologischen Anschauungen von Herbart forderten dagegen Männer wie Steinthal u. a. gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts, daß das konkrete Material,

[1] Havers Volksk. S. 5—6. Bally S. 11—16.

das in Ehrfurcht gesammelt werden müsse, auch nach psychologischen Gesichtspunkten zu durchforschen sei. Die Sprache dürfe nicht ausschließlich als Reflex der logischen Vernunft und als objektive Gegebenheit betrachtet werden, sondern als Ergebnis des Zusammenspiels verschiedener Kräfte, von denen viele nur mit Hilfe psychologischer Analyse verstanden werden könnten. Sie waren jedoch vielfach einer populären Psychologie verfallen und teilweise noch der Überzeugung, daß Veränderungen durch Triebkräfte, die in der Sprache selbst gelegen seien, bedingt seien. So schrieb eine Abhandlung jener Zeit der Sprache einen angeborenen Pessimismus zu (Wundt).[1]

Deshalb vermochte die erste Stufe psychologischer Sprachforschung der wahrhaften Erklärung sprachlicher Sondererscheinungen noch nicht vollkommen gerecht zu werden. Erst die sie ablösende neue Richtung, die an Wundt, Gabelentz und andere anknüpft, versucht und bemüht sich mit Erfolg, die einzelnen psychischen Ursachen und die wahren Triebkräfte in den Menschen, die die Sprache gestalten, aufzudecken. Programmatischen Charakter trägt das Vorwort von Lerch zur französischen Syntax, das diese deskriptiv-idealistische Sprachdeutung gegenüber der analytisch-positivistischen abgrenzt und gegen ihre Angriffe verteidigt. Von der Fülle der sprachlichen Erscheinungen, die mit den allgemeinen Gesetzen der Grammatik übereinstimmen, werden die sprachlichen Sonderheiten jetzt klar geschieden und tatsächlich in ihrer Eigenart erfaßt, auch als gewissen Gesetzen unterworfen erkannt, die aber weithin nicht der Logik des Verstandes unterstehen, sondern in der Psyche des Sprechenden begründet sind. Das verwendete Sprachmaterial wird als gegeben betrachtet und nur als Ausdruck psychologischer Konstellationen gewertet; historisch-etymologische Deutungen werden zurückgestellt. Regulative Norm ist die Erkenntnis, daß seelischen Erregungen, die von der normalen Seelenlage abweichen, sprachliche Gebilde zugeordnet sind, die vom normalen Sprachgebrauch abgehen, und daß von ihnen aus umgekehrt auf die zu Grunde liegenden seelischen Affekte zurück-

[1] Gabelentz S. 15—52. Wundt S. 218.

geschlossen werden darf. Eigentümlicher sprachlicher Ausdruck spiegelt eigentümlich Seelisches wider.[1]

Diese sprachlichen Formen, gemäßer Ausdruck seelischer Affekte, sind, wenn auch unter erhöhten Schwierigkeiten, in der griechischen Sprache faßbar und Erklärungsversuchen zugänglich. In ihrem wunderbaren Aufbau, sagt Wundt, ist sie an sich ein Kulturgut, das in mancher Beziehung den mit ihrer Kenntnis zu erschließenden Schätzen nicht nachsteht. Dieser Vorzug der griechischen Sprache muß dazu anspornen, die Hindernisse zu überwinden, die sich dem entgegenstellen, der in seinem philologischen Bemühen nur auf das Schriftbild angewiesen ist. Wenn auch die Erforscher moderner Sprachen sich auf die Literatur stützen, um objektive Belege für ihre Beweisführung zu gewinnen, so haben sie doch am lebendigen Wort eine fruchtbare Hilfe. Aber die platonischen Dialoge ermöglichen es innerhalb gewisser Grenzen, die Geheimnisse lebendiger Sprachgestaltung und -formung auch der griechischen Sprache abzulauschen. Sie schaffen künstlerisch-mimetisch die Wirklichkeit nach. Schon Aristoteles erkannte dies. Er rechnete sie zur Poesie gerade wegen dieses mimetischen, die „Wirklichkeit" darstellenden Charakters. Plato wollte die lebendigen Gespräche des Sokrates nachbilden; deshalb mußte seine Sprache die des täglichen Lebens sein und sie ist es auch mit der „Fülle ihrer Worte und Wendungen, in der Freiheit des Satzbaues und den tausend kleinen Nachlässigkeiten" (Hirzel).[2] Die kleinsten und unbedeutendsten Züge im Bilde einer Situation oder im Charakter eines Menschen werden nicht unerwähnt gelassen, um durch die Individualisierung des betreffenden Vorganges oder der betreffenden Person sie deutlich und scharf umrissen zu geben. Dabei beschränkt sich Plato durchaus nicht darauf, nur das Äußere des Menschen zu schildern, um ihn zu individualisieren, sondern greift tiefer und läßt in dramatischer Weise die betreffenden Personen ihr Wesen in ihren Worten selbst enthüllen. Damit ist es möglich, durch sie den Zugang zu den geheimen Regungen des Herzens

[1] Löfstedt S. 6–104. Paul passim. Havers Volksk. Syntax passim. Spitzer Stilst. I S. 4ff. II S. 4ff. Spitzer Umg. VI—VIII.

[2] S. 247. Vgl. auch Wilamowitz II S. 411.

zu finden und andererseits ihre Einwirkungen wiederum auf die Gestaltung der Sprache aufzuspüren. Nur die psychologische Sprachforschung kann sie aber erfassen und deuten. Sie auch führt erst zum Problem der „vorsichtigen Ausdrucksweise“, das ohne sie gar nicht gestellt werden konnte und bezeichnender Weise in der klassischen Philologie nocht nicht gestellt war. Das Problem als solches erkannte als erster Rudolf Hildebrand,[1] der an Hand von deutschen Beispielen wichtige und wertvolle Anregungen gibt. Vorsicht, Behutsamkeit, Rücksichtnahme, seelische Affekte, die sich aus differenzierten Einzelursachen zusammensetzen, weichen vom normalen Habitus der Seele ab; sie rufen sprachliche Abweichungen vom normalen Sprachgebrauch hervor. Die abgewandelte sprachliche Form und Fügung ist also der Reflex der Empfindung, die den logischen Gang der Gedanken im Sprechenden stört, verändert, umbiegt und zugleich das ihm adäquate logisch-grammatikalische Sprachbild umformt und sich gemäß gestaltet. Die sprachliche Form oder Fügung in ihrer Abweichung von der grammatischen Regel entspricht also unbedingt der Veränderung, die der Bewußtseinsinhalt des Sprechers während des Redens durch die neu aufsteigende Empfindung der Vorsicht erfährt.

Im Wesen des Psychologischen ist es begründet, daß sich genaue Gesetze nicht aufstellen, scharfe Grenzlinien zwischen den einzelnen Erscheinungen nicht ziehen lassen. Die seelischen Regungen und Gefühle, die zu sprachlichen Äußerungen treiben, sind so vielfältig und in sich so kompliziert, daß strenge Unterscheidungen schwer zu erzielen sind. Nur in gewissen Grenzen läßt sich einem bestimmten Empfindungsverlauf eine bestimmte Art und Zahl sprachlicher Erscheinungen zuordnen und umgekehrt lassen nur im weitesten Begriff gewisse Formen und Fügungen auf ihnen eigentümliche psychische Ursachen schließen. Immerhin führt die psychologische Erklärung doch zur Feststellung einer gewissen Übereinstimmung zwischen Empfindung und Sprachbild. Sie findet Gesetze und Regeln, die aber dem Seelenleben des Einzelnen unterworfen sind. Dadurch können die see-

[1] S. 88—92. S. 262—264.

lischen Grundfunktionen vorsichtiger Ausdrucksweise zu Ordnungsprinzipien des sprachlichen Ausdruckes erhoben werden. Dabei ist es aber sehr schwierig und manchmal geradezu unmöglich, strenge Grenzen der Einordnung des Materials zu finden. Die Entscheidungen, die notwendiger Weise getroffen werden müssen, können deshalb nicht irgendwie endgültig sein, sondern sind im gewissen Sinn stets rein subjektiv und willkürlich.[1]

Da Plato wie kein anderer Philosoph im lebendigen Zusammenhang mit der Sprache seines Volkes steht, ist es gewiß, daß alle bei ihm sich findenden Erscheinungen „vorsichtiger Ausdrucksweise“ nicht auf seine Dialoge eingeschränkt werden dürfen, sondern daß sie immer im Zusammenhang mit der gesamtgriechischen Sprache gesehen werden müssen. Weiterhin sind die Motive und Triebkräfte, durch die sie hervorgerufen sind, teilweise der menschlichen Natur überhaupt eigen und, wenn auch individuell abgewandelt, allgemeine Gesetze des menschlichen Seelenlebens, wenigstens im Bereich der uns verwandten Völker, sodaß eine vergleichende Betrachtung mit anderen indogermanischen Sprachen begründet ist.

Die Gestalten aber, deren innerstes Fühlen und Empfinden bei der Untersuchung der „vorsichtigen Ausdrucksweise“ in den platonischen Schriften beobachtet werden muß, sind zugleich Schöpfungen Platos, sind sein eigenstes Kunstwerk. Da nun an den Charakteren dieser Personen durch ihr vorsichtiges Sprechen bestimmte Konturen wahrgenommen werden können, die ihre Gestaltung und Verlebendigung durch den Schöpfer wesentlich mit beeinflußten, so gewährt ihre Kenntnis und Deutung zugleich Einblick in das künstlerische Schaffen Platos.

Hinter dem Werke steht der Meister selbst. Persönliches Empfinden und Fühlen, persönliche Vorstellungen sind in die Gespräche

---

[1] So kann man z. B. sehr wohl der Ansicht sein, daß Beispiele, die dem Abschnitt „Skeptizismus“ zugeordnet sind, einer früheren Gruppe zuzuteilen seien oder umgekehrt. Vgl. zu diesem Abschnitt: Wundt S. 211. Brugmann S. 5. Spitzer Umg. IX—XI. Hirzel passim. Wundt S. 210. Hildebrand S. 88—92. 262—267. Havers Voksk. S. 5 –21. Syntax passim. Luise Reinhardt S. 1—5.

hineingewoben und haben die „vorsichtige Ausdrucksweise“ mitbestimmt. So kann man durch sie hindurch zu Plato selbst vordringen; ihm eigentümliche Züge werden sich enthüllen, die freilich hier entsprechend der begrenzten Fragestellung nicht sein ganzes Wesen werden umschreiben können.[1]

[1] Brugmann S. 4. Wackernagel S. 4—8. Gabelentz S. 17. Spitzer Umg. IX.

# I. Die Rücksichtnahme auf den Mitmenschen.

Das Sich-Unterreden, das Miteinander-Sprechen löst in den Menschen eine Fülle psychischer Erregungen aus, die das sprachliche Bild der Unterhaltung beeinflussen. Man kann psychologisch von einem Ringen zwischen den Sprechenden reden, das Kräfte und Wirkungen hervorruft, die oft gegeneinander stehen, sodaß ein Ausgleich im Sprechenden selbst sowie zwischen den Redenden nicht immer gewonnen werden kann. Zwischen polaren Gegensätzen schwanken die Unterhaltenden hin und her. Der Sprecher wirft seine volle Persönlichkeit in die Waagschale. Als Individuum, als Einzelmensch, soziologisch betrachtet, begehrt er egoistisch, seine Gedanken und sein Wollen eindeutig und zwingend darzutun. Aber zugleich sind in ihm als „ζῷον πολιτικόν" der Instinkt der Gemeinschaft, die soziale Triebkraft wirksam. Aus ihr erwächst neben anderen Strebungen die der Rücksichtnahme auf den Mitmenschen, die zur vorsichtigen Ausdrucksweise führt.

Die platonischen Dialoge geben dergestalt die reiche Fülle des Lebens wieder. Gerade in ihnen herrscht fortwährend ein Ringen, das zeitweise über die inneren seelischen Bezirke hinausgeht und äußere dramatische Formen annimmt. Denn der Gesprächsführer, zumeist Sokrates, will die anderen ihrer falschen Anschauung überführen, seine eigene schöpferisch darlegen, zur Anerkennung bringen und die Mitunterredner dafür gewinnen. Klarer logischer Gedankengang, das ihm zugeordnete klare logische Sprachbild sind Ausfluß dieses individualistischen Begehrens. Aber der Sprechende, getragen von dem Gefühl der Gemeinschaft, von einer sozialen Gesinnung, versetzt sich in die Seele des anderen, nimmt Rücksicht auf seine Anschauung, seine geistige und seelische Haltung. Und so ist er bewußt oder unbewußt rücksichtsvoll, behutsam und höflich. Die Triebkraft der Rücksichtnahme durchbricht nun das logische Wort- und Satzgefüge, sucht befreiendes Gestaltwerden in ihr gemäßen Formen und Fügungen, die nur auf sie zurückgehen und durch sie allein erklärbar sind. Wenn sie auch die Grundfunktion ist, so sind doch in den Einzelfällen die psychischen Ursachen verschiedenartig; nur ein Nachfühlen des psy-

chologischen Prozesses im Sprechenden, das die kleinsten Nuancen zu erfassen sucht, kann sie beschreiben. Die sprachlichen Mittel selbst sind vielfältig und verschiedenen Affekten zugleich zugeordnet. Deshalb sind Gruppierungen nur behutsam vorzunehmen und bleiben notwendig weithin subjektiv.[1]

## Aufforderung, Bitte und Vorschlag.

Der Aufforderung,[2] die in die Form des Imperativs gekleidet ist, eignet eine klare und eindeutige Struktur. Aus ihr spricht das egoistisch-individualistische Begehren des Sprechenden, das bedingungs- und widerspruchslos die Erfüllung des Gewollten durch den Nebenmenschen voraussetzt, ohne nach seiner Bereitschaft und seinem Einverständnis zu fragen. Versenkt sich aber der Fordernde aus sozialem Instinkt heraus in die Seele des anderen, achtet er seiner Individualität und spürt er seinen Eigenwillen, dann wird ihm das ausschließlich Ich-Bezogene seines Tuns bewußt. Er fühlt, er muß die Willenshaltung des anderen überwinden und die Erfüllung seines Begehrens behutsam anstreben. Diese in ihm aufsteigende besondere Empfindung, die durchaus nicht zu voller Klarheit kommen muß, diese neue eigentümliche seelische Einstellung (Intention) verlangt nach einer ihr gemäßen Form, die vom logisch geforderten Imperativ abweicht.[3]

Sehr selten wählt der Sprechende zur rücksichtsvollen Einkleidung das suggestive Futur[4] und den wünschenden Op-

---

[1] Bally S. 30—36. Spitzer Umg. VI—VIII. Brugmann S. 22. Gabelentz S. 95. Lammermann S. 2ff. Havers Synt. „Die soziale Triebkraft". Aufsatz in Volksk. fast vollständig einschlägig.

[2] Man vergl. hierzu bei Lammermann die Abschnitte: Wunsch (S. 66—69), Aufforderung (S. 70—71), und Befehl (S. 72—78). Im folgenden wird im einzelnen noch genauer auf sie eingegangen und verwiesen werden.

[3] Havers Synt. S. 188. Wackernagel I 231ff. Spitzer Stilst. S. 7.

[4] Havers Synt. S. 188. Kühner-Gerth II, 1, S. 176. Wird das Futur aber mit einer Negation verbunden, so kann es den Ton von Unwillen oder Ironie annehmen (S. 175). Gorgias 489b Kallikles: Οὐτοσὶ ἀνὴρ οὐ παύσεται φλυαρῶν. Wird er nicht endlich . . . ?

tativ.[1] In Protagoras 338a ὡς οὖν ποιήσετε, καὶ πείθεσθέ μοι ῥαβδοῦχον . . . ἑλέσθαι . . . κτλ. lehnt Hippias zum Schluß seiner Ausführungen die naheliegende Form ποιεῖτε ab; er fühlt, er würde damit den Anwesenden bedingungslos gebieten, sie sollten seinen Worten Folge leisten. In ποιήσετε dagegen suggeriert er es ihnen unvermerkt. Den „vorsichtigen" Gebrauch des wünschenden Optativs zeigt Nomoi V 726 Athener. Ἀκούοι δὴ πᾶς ὅσπερ νυνδὴ τὰ περὶ θεῶν τε ἤκουε καὶ τῶν φίλων προπατόρων· κτλ. Da sich schon Ermüdungserscheinungen bemerkbar machen, versucht der Athener seine Weggenossen aufzumuntern und für die weitere Unterhaltung zurückzugewinnen, die sich allerdings schon zu lange mit ein und demselben Gegenstand befaßt: Ἀκούοι δὴ πᾶς... Die Unbestimmtheit der Beziehung ist eine weitere, besonders feine Nuance von Höflichkeit.

Zunächst scheint es bedenklich, einige Beispiele anzufügen, die Gesetzestexten entnommen sind, da notwendig die Aufforderung, die sie enthalten, nicht von einem bestimmten Dialogpartner ausgeht, noch an einen bestimmten sich wendet. Aber da sie für das Verständnis des wünschenden Optativs fruchtbar sein können, ist es wohl gerechtfertigt, daß sie hier stehen. Nomoi VI 759d κατ' ἐνιαυτὸν δὲ εἶναι καὶ μὴ μακρότερον τὴν ἱερωσύνην ἑκάστην, ἔτη δὲ μὴ ἔλαττον ἑξήκοντα ἡμῖν εἴη γεγονὼς ὁ μέλλων καθ' ἱεροὺς νόμους περὶ τὰ θεῖα ἱκανῶς ἁγιστεύσειν· ταῦτα δὲ καὶ περὶ ἱερειῶν ἔστω τὰ νόμιμα. IX 871b . . . πρῶτον μὲν τὸ μίασμα εἰς αὐτὸν καὶ τὴν τῶν θεῶν ἔχθραν δέχοιτο, ὡς ἡ τοῦ νόμου ἀρὰ τὴν φήμην προτρέπεται, τὸ δὲ δεύτερον ὑπόδικος τῷ ἐθέλοντι τιμωρεῖν ὑπὲρ τοῦ τελευτήσαντος γιγνέσθω. IX 879cd. X 913a. X 916d. Nicht unterwürfigen Gehorsam unter ihre Verfügungen befehlen die Gesetze; sie scheinen vielmehr nur freundliche Ratschläge geben zu wollen und nur zu wünschen und zu mahnen, was geschehen soll. Ihre Milde im Ausdruck erinnert an die Worte Platos: IX 859a: „Die Gesetze müssen etwas an sich haben von der Art und Weise liebevoller

[1] Havers Synt. S. 188. Kühner-Gerth II, 1, S. 229. Wackernagel I, S. 217, 233. Man vergleiche die dort angeführten Beispiele aus anderen griechischen Schriftstellern.

Eltern, nicht aber von der Art und Weise eines Tyrannen oder Gewaltherrn, der eine schriftlich abgefaßte Verordnung mit Strafandrohung an den Mauern anschlagen läßt, als wäre damit alles getan" (Apelt). Diese Überzeugung beeinflußt also sogar die Formulierung; sie durchbricht im Optativ das übliche syntaktische Gefüge. Es darf aber nicht übersehen werden, daß trotzdem fast ausschließlich der Imperativ gewählt wird, der besonders innerhalb derselben Gesetzesvorschriften eindeutig beweist, daß der Optativ ihn mildernd vertritt.[1]

Um eine Aufforderung behutsam und liebenswürdig zu geben, wird aber zumeist als noch weitergehende Milderung des Ausdrucks der Optativ mit der Modalpartikel (= Omdp)[2] verwendet. In ihm steigert sich die Behutsamkeit und Rücksichtnahme und vervielfältigen sich die psychologischen Schattierungen der Einzelfälle. Keineswegs wird jedoch durch ihn die Imperativform verdrängt; sie ist durchaus die gewohnte und normale Erscheinung. Gerade deshalb kann, sooft der Omdp in diesem Sinne sich findet, auf eine bestimmte psychologische Ursache zurückgefolgert werden, die sich in dem ihm zugeordneten sprachlichen Ausdruck manifestiert und freilich auch allmählich zur unreflektierten Gewohnheit werden kann.[3]

[1] Vgl. die Verwendung des bloßen Optativs und des Optativs mit der Modalpartikel in den Gesetzesbestimmungen des kyprischen Dialekts: Collitz Dialektinschriften n. 60 z. 16. Andere Dialekte: Meister II, S. 77. Vor allem Slotty Dialekt., der die Platobeispiele mitaufzählt S. 77. 95—96. 140. Bei der Erklärung des auffallenden Gebrauchs des Optativs in Gesetzen dürfen die platonischen Gesetze organisch gewordenen nicht gleichgesetzt werden. Vgl. Havers Synt. S. 188: Anträge an das römische Volk beginnen regelmäßig mit der Formel: Velitis, iubeatis.

[2] Vgl. Lammermann S. 73—76. Lammermann geht S. 73 von der Stelle 24,13 der χαρακτῆρες ἠθικοί des Theophrast aus. Theophrast sagt dort, der ὑπερήφανος schreibe nicht χαρίζοιο ἄν μοι, sondern βούλομαι γενέσθαι usw. Lammermann bemerkt dazu, daraus gehe offensichtlich hervor, daß der Potentialis χαρίζοιο ἄν eine höfliche Form des Imperativs darstelle (S. 73. 74). Unabhängig von dieser Stelle kommt er bei der Interpretation einiger hierzu gehöriger Beispiele, insbesondere aus Aristophanes, zu dem gleichen Ergebnis, daß der Omdp eindeutig als höflichere Form an Stelle des Imperativs gebraucht werde (S. 74—76). Vgl. weiterhin Havers Synt. S. 188. Wackernagel I, S. 231. 237. Kühner-Gerth II, 1, S. 235.

[3] Vgl. hierzu Lammermann S. 16. Er weist darauf hin, daß ein ursprüng-

Parmenides 126a. Χαῖρ', ἔφη, ὦ Κέφαλε, καὶ εἴ του δέῃ τῶν τῇδε ὧν ἡμεῖς δυνατοί, φράζε. Ἀλλὰ μὲν δή, εἶπον ἐγώ, πάρειμί γε ἐπ' αὐτὸ τοῦτο, δεησόμενος ὑμῶν. Λέγοις ἄν, ἔφη, τὴν δέησιν. Adeimantos erklärt, eine Bitte sei die Ursache seines Kommens. Feinfühlig und taktvoll fordert Kephalos ihn mit λέγοις ἄν auf, sie zu sagen. Der Omdp hat wohl diesen Sinn: Du könntest mir deine Bitte sagen; scheue dich nicht. Ich bin gern bereit, sie zu erfüllen, wenn es mir möglich ist; du kommst mir damit gar nicht ungelegen.

Protagoras 317e (Protagoras). Νῦν δὴ ἄν, ἔφη, λέγοις, ὦ Σώκρατες, ἐπειδὴ καὶ οἵδε πάρεισιν, κτλ. Sokrates sucht am frühen Morgen gemeinsam mit dem jungen Hippokrates Protagoras auf um ihm die wichtige Frage vorzulegen, ob es für Hippokrates von Wert sei, sein Schüler zu werden. Durch sein Zutun stimmen die Zuhörer dafür, daß man sich vor allen Anwesenden darüber unterhalte. Dadurch rückt Protagoras in den Mittelpunkt. Darüber ist er erfreut. In Λέγοις ἄν dankt er Sokrates, der ihm dazu verhalf, und schmeichelt ihm, zugleich bittet er ihn liebenswürdig, noch einmal sein Anliegen vorzutragen, das ihn hierher geführt habe.

Phaidros 227c. Phaidros. Πρόαγε δή. Sokrates. Λέγοις ἄν. Sokrates fordert Phaidros auf, ihm den Inhalt der Rede des Lysias zu erzählen, die dieser kurze Zeit vorher vor ihm und seinen Freunden hielt. Er wählt nicht den Imperativ wie zuvor Phaidros, sondern sucht seiner Aufforderung im Omdp diesen liebenswürdigen Ton zu geben: Phaidros, du mußt mir die Rede nicht mitteilen; aber ich weiß, du bist begierig, sie zu erzählen; laß mich nicht lange warten, sondern berichte ohne Zurückhaltung. Ich höre dir gerne zu. Phaidros ist überglücklich, daß Sokrates soviel Verständnis für seine Bitte hat; deshalb fügt er verheißungsvoll hinzu: Du hast auch dein Entgegenkommen nicht zu bereuen, du hörst jetzt eine vortreffliche Rede.

---

licher Urbanitätsausdruck sehr bald durch häufigen Gebrauch abgenutzt werden könne und zwar so, daß er selbst da angewandt werde, wo man ihn nicht erwarte. Mitunter könne seine Anwendung sogar verletzend wirken. Dazu vgl. den Abschnitt Ironie in dieser Arbeit S. 49—52. Bei Plato allerdings können wir wohl für seine Anwendung in jedem einzelnen Falle eine besondere psychologische Ursache annehmen.

Phaidros 229b. Sokrates. Προάγοις ἄν. Phaidros. Εἰπέ μοι, ὦ Σώκρατες, κτλ. Man kann hier besonders gut den feinen Unterschied zwischen dem Omdp und dem Imperativ spüren. Der Imperativ: Εἰπέ μοι klingt wie ein Befehl, dem sich Sokrates nicht entziehen kann, den er erfüllen muß, soll darob Phaidros nicht verstimmt sein. Der Omdp: Προάγοις ἄν dagegen fragt Phaidros gewissermaßen höflich-vorsichtig, ob er weitergehen möchte oder nicht, und stellt ihm die freie Entscheidung anheim.

Phaidon 63c. Τί οὖν, ἔφη ὁ Σιμμίας, ὦ Σώκρατες; αὐτὸς ἔχων τὴν διάνοιαν ταύτην ἐν νῷ ἔχεις ἀπιέναι, ἢ κἂν ἡμῖν μεταδοίης; Simmias formt zunächst die Frage indikativisch: . . . ἔχεις; sobald sie aber den Charakter einer Bitte annimmt, beendigt er sie überraschend im Omdp. Das plötzlich wirksam werdende Gefühl der Rücksichtnahme verändert augenscheinlich die gewohnte Ausdrucksform.

Phaidon 100c. Ἀλλὰ μήν, ἔφη ὁ Κέβης, ὡς διδόντος σοι οὐκ ἂν φθάνοις περαίνων. Omdp und Litotes ergänzen sich gegenseitig.[1]

Politeia X 614b. Λέγοις ἄν, ἔφη, ὡς οὐ πολλὰ ἄλλ' ἥδιον ἀκούοντι. Λέγοις ἄν nach χρὴ δ' αὐτὰ ἀκοῦσαι ist betont liebenswürdige Bitte. Man fühlt sich fast gezwungen, Tonfall, Gebärde und Miene des Sprechenden sich vorzustellen, so kunstvoll zeichnen die wenigen Worte einen flüchtigen, psychologisch aber bedeutsamen Augenblick im Dialogverlauf.

Philebos 48b. Sokrates. Λάβωμέν γε μὴν αὐτὸ τοσούτῳ μᾶλλον ὅσῳ σκοτεινότερόν ἐστιν, κτλ. Protarchos. Λέγοις ἄν. Statt aufzufordern bittet hier Protarchos höflich wie schon zuvor in:

23c. Καθ' ὅτι, φράζοις ἄν;

Im Timaios 19b wünscht Sokrates die erörterte Staatsform zu beurteilen. Rücksichtsvoll bittet er um Gehör für seine persönliche Meinung: Ἀκούοιτ' ἂν ἤδη τὰ μετὰ ταῦτα περὶ τῆς πολιτείας ἣν διήλθομεν, οἷόν τι πρὸς αὐτὴν πεπονθὼς τυγχάνω.

Politikos 268e u. öfters. Wenn auch die häufige Wahl der liebenswürdigen Form der Aufforderung nur ein verschwindender Einzelzug in der Charakteristik des jüngeren Sokrates sein kann, so

[1] Vgl. zu dem Ausdruck οὐκ ἂν φθάνοις in diesem Beispiel die eingehenderen Ausführungen bei Lammermann S. 77. 78.

entströmt ihr doch etwas von der feinen Höflichkeit, die ihn im ganzen Dialog auszeichnet. Sie ist aber keine nichtssagende, anerzogene Gewohnheit; dagegen spricht z. B. 285c oder 306c, wo unmittelbar neben dem Omdp der Imperativ steht. Der stürmische Eifer und das Feuer der Begeisterung lassen gelegentlich die Behutsamkeit vergessen.

Nomoi VI 780d. Athener. Ἀκούοιτ' ἄν, ἵνα μὴ πολλὴ διατριβὴ γίγνηται περὶ τοῦτ' αὐτὸ μάτην. Ungeduldig fragt Kleinias den Athener, was er denn eigentlich wolle, warum er nicht mit der Sprache herausrücke. Ἀκούοιτ' ἄν beruhigt und besänftigt. Ἀκούετε würde in diesem Falle unwillig und gereizt klingen.

Besondere Aufmerksamkeit dürfen wohl die beiden folgenden Beispiele aus den Nomoi beanspruchen.

I 642d, 643ab. Megillos. Θαρρῶν δὴ ἐμοῦ γε ἕνεκα λέγοις ἂν τοσαῦτα ὁπόσα σοι φίλον. Kleinias. Καὶ μήν, ὦ ξένε, καὶ τὸν παρ' ἐμοῦ λόγον ἀκούσας τε καὶ ἀποδεξάμενος, θαρρῶν ὁπόσα βούλει λέγε.

Der Athener entschied sich nach längerem Überlegen schließlich dafür, daß auch die Musik in den Kreis der Erörterung miteinbezogen werden müsse. Aber in 642ab: ὁρᾶτε οὖν τί ποιῶμεν εἰ ταῦτα μὲν ἐάσαιμεν ἐν τῷ παρόντι, μετεκβαῖμεν δ' εἰς ἕτερόν τινα νόμων πέρι λόγον fügt er abschwächend hinzu, er wolle nicht allein das Thema der Unterhaltung bestimmen, sondern die beiden Mitunterredner sollten sich auch mit gleichem Anrecht an der Gestaltung des Gespräches beteiligen. Deshalb frage er sie, ob sie zustimmten, daß auch dieses Thema behandelt werde; es bedürfe längerer Ausführungen. Megillos fühlt nun, daß der Athener eine gewisse Abneigung und Ablehnung bei ihnen voraussetzt, die er gerne behutsam überwinden möchte. Deshalb berührt er nun ausführlich das befreundete Verhältnis ihrer Vorfahren, um mittelbar anzudeuten, auch er sei ihm notwendig freundlich gesinnt und gehe gern auf seinen Vorschlag ein. Λέγοις ἄν (642d) enthält also bereitwilligste Zustimmung. Im gleichen Sinne antwortet Kleinias, der natürlich λέγε sagen kann; die Bereitwilligkeit ist schon höflich erklärt. Noch ist aber der Athener nicht beruhigt; er nimmt die Zustimmung der Fremden nur behutsam an: 643a. Τὰ μὲν τοίνυν ὑμέτερα ἀκούειν, ὡς ἔοικεν, ἕτοιμ' ἂν εἴη· κτλ. Er möchte die beiden nicht

auf ihr Wort verpflichten, sondern ihnen gleichsam die Möglichkeit geben, es wieder zurückzunehmen. Die beiden Fremden beruhigen ihn aber und erklären erneut ihr Einverständnis: Kleinias: Λέγοις ἄν (643b). Mit diesem Omdp, der wiederum den Imperativ vertritt, wird die abtastende und vorbereitende Einleitung abgeschlossen, die Untersuchung der Frage beginnt. In diesen Worten leiser Höflichkeit spürt man den Verfasser. Vor sich sieht er die große Aufgabe. Aus den zustimmenden Worten der Fremden schöpft er Mut; sich selbst fordert er auf, zögert noch einmal — ist es notwendig, dieses Thema zu behandeln? — und entschließt sich endlich dazu. Der Dialog ist an dieser Stelle in gewissem Sinne zum Selbstgespräch geworden.

VIII 832b. Athener. Κάλλιστα, ὦ ξένοι, ἐπεπλήξατε· καὶ τὸ μετὰ τοῦτο ἀκούοιτ' ἄν, ὡς ἔοικε. Kleinias: Λέγε μόνον. Um die beiden Fremden zu versöhnen und wiederzugewinnen, wählt der Athener ἀκούοιτ' ἄν. Daß diese entschuldigende Form wirklich begütigen muß, beweist das ungeduldige Λέγε μόνον des Kleinias. Vielleicht kann sie als eine Mahnung Platos an sich selbst und als eine Bitte an die Leser gedeutet werden, nicht die Geduld zu verlieren, schon kehre er wieder zum Thema zurück.

Gorgias 449b. Ἆρ' οὖν ἐθελήσαις ἄν, ὦ Γοργία, ὥσπερ νῦν διαλεγόμεθα, διατελέσαι τὸ μὲν ἐρωτῶν, τὸ δ' ἀποκρινόμενος, . . . ἀλλ' ὅπερ ὑπισχνῇ, μὴ ψεύσῃ, ἀλλὰ ἐθέλησον κατὰ βραχὺ τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνεσθαι. Das Verlangen des Sokrates ist von Gorgias nicht leicht zu erfüllen. Als Meister der ἐπίδειξις berühmt und gefeiert, soll er sich zur dialektischen Unterhaltungsform bequemen, die ihm sehr wenig liegen kann. Die Tragweite dieser Bitte fühlt Sokrates und gibt sie deshalb behutsam. Er wählt nicht allein den Omdp, sondern kleidet seinen Wunsch sogar in die Form einer Frage. Dadurch ordnet er gleichsam seinen eigenen Willen dem des Gorgias unter. Sie soll unvermerkt die Willenserklärung des Angeredeten, daß er das Gewünschte erfülle, oder schon die gewünschte Handlung selbst hervorrufen (Slotty).[1] Der Befehl: ἐθέλησον, der zu

[1] Slotty Dialekt. S. 73. Brugmann S. 48. 61. Bally S. 11: Venez = Voulez-vous venir? = Ne voulez-vous pas venir? Lammermann S. 70.

Grunde liegt, ist durch die gesteigerte Behutsamkeit kaum mehr hindurchzuspüren.

Kratylos 400d. Hermogenes. ... ἔχοιμεν ἄν που κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπισκέψασθαι κατὰ τίνα ποτὲ ὀρθότητα αὐτῶν τὰ ὀνόματα κεῖται; Auch hier könnte die Aufforderung durch einen bloßen Imperativ ausgedrückt werden, der dem Sinn vollkommen gerecht würde: ἐπίσκεψαι. Aber aus behutsamer Höflichkeit jagt Hermogenes geradezu nach Formen vorsichtiger Ausdrucksweise und findet nur Beruhigung in ihrer Fülle: 1. ἔχειν, 2. Omdp, 3. plur. sociativus,[1] 4. Frageform.

Theaitet 142d. Terpsion. ... ἔχοις ἂν διηγήσασθαι; 1. ἔχειν, 2. Omdp, 3. Frageform.

In allen Beispielen ist ein und dieselbe Triebkraft wirksam, die bis in die feinsten Verästelungen erkennbar ist. Eine Aufforderung, in die Form des Imperativs gekleidet (λέγε), drückt nur den Willen des Sprechenden aus, läßt die Willenshaltung des anderen außer acht und setzt die Erfüllung des Geforderten als selbstverständliches Gebot voraus. Unbewußt empfindet manchesmal der Sprechende das Egoistische seines Tuns; gefühlsmäßig durchbricht er aus behutsamer Rücksichtnahme das gewohnte syntaktische Gefüge und wählt sprachliche Formen, die seinem Gefühl sinngemäßen Ausdruck verleihen. Die Intensität der verwendeten Mittel steigert sich. Höflichkeit überwindet zugleich etwaigen inneren Widerstand im anderen und erhöht die Bereitwilligkeit, das Geforderte zu tun.

Aber die Möglichkeit, Aufforderung und Befehl zu mildern, beschränkt sich durchaus nicht auf die Verwendung des suggestiven Futurs, des wünschenden Optativs und des Omdp. Wie die letzten Beispiele zeigen, vermag vor allem auch die Frage, in die eine Aufforderung widerlogisch gekleidet wird, die Aufdringlichkeit zu mildern; sie überläßt die Ausführung des Befohlenen dem Entscheid des anderen. In gleicher Weise schränkt auch die Formel:

[1] Über die Bedeutung des soziativen Plurals an dieser Stelle vgl. die Ausführungen S. 47—49; in den Anmerkungen zu diesen Seiten finden sich auch die notwendigen Literaturangaben.

εἰ βούλει (z. B. Politeia IV 430d: ... ἀλλ' εἰ ἔμοιγε βούλει χαρίζεσθαι, σκόπει πρότερον τοῦτο ἐκείνου.) die Aufforderung ein und stellt ebenfalls den Vollzug des Geforderten dem Angesprochenen anheim. Sehr feine Beobachtungen zu dieser Formel macht Lammermann,[1] der zugleich auch ausführlich auf den Gebrauch des Omdp in unserem Sinne eingeht. Aus der Fülle dieser Formen läßt sich schließen, wie sorgfältig und peinlich die Personen der Dialoge darauf bedacht sind, das Empfinden des Nebenmenschen zu schonen und in keiner Weise schroff und überhebend zu wirken. Sie wählen in jeder Situation, in die sie gestellt werden, die Form, die am geeignetsten zu sein scheint und die wohl am feinfühligsten den anderen für das Gewollte gewinnt.

Diese feinen und zarten Verständigungsmittel, die dem Dialogpartner gegeben sind, um sein Wollen verdeckt und verhüllt dem Nebenmenschen merken zu lassen, sind nicht typisch platonisch, sondern wie Havers, Wackernagel und Lammermann[2] an Hand von Beispielen aufzeigen, durchaus der Zeit der Klassik eigentümlich. Als ihre Ursachen darf man aber wohl nicht ausschließlich die bezeichnen, die Lammermann — den Blick aufs Attische eingeengt — in seiner Einleitung[3] nennt. Sie können nur ihre allerdings außerordentliche Häufigkeit und Vielfalt im Bereich des Attischen dieser Zeit erklären. Ihre Grundursache ist wohl überhaupt die soziale Triebkraft, liebenswürdige Rücksichtnahme sowohl wie behutsame Vorsicht. Sie ist ebenso sehr auch außerhalb des Attischen in der griechischen Sprache, d. h. im griechischen Menschen wirksam und hat nicht anders auch sonst allenthalben im Bereich verwandter Sprachen zur Bildung und Entstehung ähnlicher Höflichkeitsformen geführt. Sie dürfen deshalb in keiner Weise nur im Attischen der klassischen Zeit gesucht werden. So ist z. B., wie Wackernagel[4] ausdrücklich sagt, die höfliche Form der Aufforderung, die wir hauptsächlich kennengelernt haben, nicht an

[1] S. 72

[2] Lammermann S. 73—77. Wackernagel I, S. 217. 231. 237. Havers Synt. S. 188.

[3] S. 1—32.

[4] I, S. 217.

die klassische Zeit gebunden, sondern den Griechen von Homer bis in die späteste Zeit geläufig. Die homerischen Helden lieben es, den wünschenden Optativ zu gebrauchen und wählen manchmal sogar noch die Form der Frage; ritterliche Achtung vor dem anderen spricht daraus: Λ 791. ταῦτ' εἴποις Ἀχιλλῆι δαΐφρονι, αἴ κε πίθηται. (Du bist vielleicht so gut und sagst es dem Achill, Wackernagel);[1] Δ 93. ἦ ῥά νύ μοί τι πίθοιο, Λυκάονος υἱὲ δαΐφρον. δ 192. καὶ νῦν, εἴ τί που ἔστι, πίθοιό μοι. Slotty[2] bemerkt zu dieser Stelle, die bloße Aufforderung könne leicht Widerstand zur Folge haben; deshalb kleide Athene sie aus taktischen Gründen in den O. und in die Frageform. In späterer Zeit ist z. B. noch bei Lukian Λέγοις ἄν zu finden: θεῶν διάλ. 6,1 Eun. 2 oder bei Polybios: 3,6.3.[3] Damit sollte nur ganz andeutungsweise auf den weiten Bereich des Vorkommens dieser Formen im Griechischen hingewiesen werden, was wohl trotzdem schon als ein Gegenbeweis gegen die allzu enge These Lammermanns von der spezifisch attischen Urbanität gewertet werden darf. Daß umgekehrt die Bestimmtheit und das Herrische des Imperativs den Griechen geläufig war und sie ihn bewußt mieden, zeigt der Vorwurf,[4] den Protagoras gegen Homer erhoben haben soll. Er tadelt an ihm, daß er im Anfang seiner Epen bei der Anrufung der Götter den Imperativ verwende, obgleich die Ehrfurcht und die Demut ihnen gegenüber eine behutsame Bitte erfordere. So ist wohl ursprünglich die potentielle Fassung eines Befehls in untertäniger Achtung gegenüber Göttern und Höherstehenden verwendet worden. Es ist naheliegend, daß diese zu Anfang nur in besonderen Fällen verwendete Form allmählich vielfach zur Gewohnheit wurde und in der Nachahmung da und dort erstarrte.[5] Sie beschränkt sich auch wie zu erwarten nicht auf das Griechische, sondern ist in

[1] S. 231.

[2] Dialekt. S. 73.

[3] Diese und weitere Beispiele finden sich bei Kühner-Gerth II, 1, S. 233, Wackernagel I, S. 231, insbesondere bei Slotty Dialekt. S. 99—102, 144.

[4] Aristoteles Poetik c. 19 S. 1456b schol. A 1 zitiert bei Wackernagel I, S. 217 und bei Lammermann S. 75.

[5] Wackernagel I, S. 237.

anderen Sprachen, insbesondere im Slavischen und Germanischen heimisch (Havers).[1] Unsere Sprache liebt es allerdings, neben der Form der Frage und dem seltenen Konjunktiv zumeist bestimmte Höflichkeitsformeln zu verwenden, wie etwa: bitte, gefälligst oder in der Umgangssprache: mal, z. B. wollen Sie einmal herkommen? Das erinnert an das lateinische dum und an das griechische δή, die alle einen Begriff der Weile enthalten. In der lockeren Umgangssprache ist der potentielle Konjunktiv öfters vertreten, insbesondere von können: z. B. du könntest mir ein Päckchen Tabak holen.[2]

Das Vorliegen und die Absicht liebenswürdiger Aufforderung haben die bisherigen Beispiele enthüllt. Die Höflichkeit soll den inneren Widerstand im Angesprochenen überwinden und seine Bereitwilligkeit, das Geforderte zu erfüllen, erhöhen. Das Ziel bleibt weiterhin gleich; doch der Weg zu ihm führt über gesteigerte Behutsamkeit. Den Imperativ λέγε verdrängte der Omdp λέγοις ἄν. Der Sprecher bat behutsam, aber unmittelbar den Mitunterredner. Jetzt wagt er seine Forderung nur mehr mittelbar auszusprechen; sie wendet sich scheinbar gar nicht mehr an den anderen, sondern erschöpft sich ausschließlich in der formalen Feststellung des eigenen Wunsches.

Der Charakter der Aufforderung wird völlig verwischt, die Bitte selbst aufs rücksichtsvollste formuliert. Die sprachliche Form als Reflex dieser vorsichtigen Haltung des Sprechenden bleibt sich gleich.

Lysis 204 ab. Βούλει οὖν ἕπεσθαι, ἔφη, ἵνα καὶ ἴδῃς τοὺς ὄντας αὐτόθι [αὐτοῦ]; Πρῶτον ἡδέως ἀκούσαιμ' ἄν ἐπὶ τῷ καὶ εἴσειμι καὶ τίς ὁ καλός. Die zarte Anmut, die gewinnende Charis, die über die Dialoge Lysis und Laches ausgegossen ist, hat den sprachlichen Ausdruck gleichsam in eine andere Sphäre gehoben und ihr den rauhen Ton harter Auseinandersetzung genommen. So verhüllt Kephalos taktvoll in der Frage: Βούλει οὖν ἕπεσθαι, ἵνα καὶ ἴδῃς

[1] Synt. S. 188.
[2] Ebd.

τοὺς ὄντας αὐτόθι [αὐτοῦ]; seinen Wunsch. Leider ist der des Sokrates dem gerade entgegengesetzt; deshalb äußert auch er seinen Wunsch rücksichtsvoll: ... ἡδέως ἀκούσαιμ' ἄν ... Er überläßt dem anderen die Entscheidung; seine Absicht kennt er.

Laches 182d. ἐμοὶ μὲν οὖν, ὦ Λυσίμαχε, ὥσπερ λέγω, δοκεῖ τε χρῆναι διδάσκειν τοὺς νεανίσκους ταῦτα καὶ δι' ἃ δοκεῖ εἴρηκα· Λάχητος δ', εἴ τι παρὰ ταῦτα λέγει, κἂν αὐτὸς ἡδέως ἀκούσαιμι. Zum Schluß seiner Ausführungen bittet Nikias Laches, seine Meinung zu äußern, selbst wenn sie der seinigen widersprechen sollte. Ein λέγε wäre dem Sinne nach wohl verständlich. Aber das Gefühl bescheidener Höflichkeit drängt ihn dazu, Laches gleichsam nicht unmittelbar anzusprechen, sondern nur ganz vorsichtig seinen Wunsch zu äußern: ἂν ἡδέως ἀκούσαιμι. Laches bleibt es völlig überlassen, die versteckte Aufforderung zu verstehen und zu erfüllen.

Kratylos 384a. Hermogenes. εἰ οὖν πῃ ἔχεις συμβαλεῖν τὴν Κρατύλου μαντείαν, ἡδέως ἂν ἀκούσαιμι· μᾶλλον δὲ αὐτῷ σοι ὅπῃ δοκεῖ [ἔχειν] περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος ἔτι ἂν ἥδιον πυθοίμην, εἴ σοι βουλομένῳ [ἐστίν]. Hermogenes bittet Sokrates: Διαλέγου περὶ ὀνομάτων. Diese Bitte umgibt er mit einem Schwall von Worten und einer Fülle von Höflichkeitsformen: 1. ἡδέως ἂν ἀκούσαιμι, 2. ἥδιον ἂν πυθοίμην, 3. εἴ σοι βουλομένῳ. Warum? Im Anfang mancher Dialoge läßt sich die Beobachtung machen, daß gerade zur Einleitung des Gespräches, zur Aufforderung der noch fremden Mitunterredner, ihre Ansicht zu äußern, sich zahlreiche Höflichkeitsformen finden; sie sollen wohl in den ersten Minuten über das augenblickliche Sichfremdsein hinwegführen in das Sichverstehen, in die Unterhaltung. Zugleich charakterisieren sie Hermogenes als einen überaus höflichen Menschen, wie auch die folgenden:

Kratylos 397a. Hermogenes. Ἀλλ' ἐγὼ μὲν συγχωρῶ· πάνυ γὰρ ἂν ἡδέως τὰ ἐπίλοιπα περὶ τῶν ὀνομάτων ἀκούσαιμι.

399c. Hermogenes. Τί οὖν τὸ μετὰ τοῦτο; ἔρωμαί σε ὃ ἡδέως ἂν πυθοίμην;

411a. Hermogenes. Ἀλλὰ μετὰ τοῦτο τὸ εἶδος ἔγωγε ἡδέως ἂν θεασαίμην κτλ.

Phaidon 57a. Echekrates..... ἡδέως γὰρ ἂν ἐγὼ ἀκούσαιμι.

70b. (Kebes) ... ἀλλὰ τοῦτο δὴ ἴσως οὐκ ὀλίγης παραμυθίας δεῖται καὶ πίστεως, ὡς ἔστι τε ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καί τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν. (Sokrates) ... ἢ περὶ αὐτῶν τούτων βούλει διαμυθολογῶμεν, ... (Kebes). Ἐγὼ γοῦν ἡδέως ἂν ἀκούσαιμι ἥντινα δόξαν ἔχεις περὶ αὐτῶν. Sokrates, der so überzeugend, so begeisternd über die Unsterblichkeit der Seele sprach, wird von Kebes angegriffen und scheinbar widerlegt. Was aber der logische Sinn hart und unerbittlich ausspricht: ἀλλὰ τοῦτο δὴ πολλῆς παραμυθίας δεῖται, das wird durch ἴσως und die Litotes gemildert: ἀλλὰ τοῦτο δὴ ἴσως οὐκ ὀλίγης παραμυθίας δεῖται κτλ. Als dann Sokrates fragt, ob die Unterhaltung darüber trotzdem fortgeführt werden soll, da vermag er seine Bereitwilligkeit nicht anders auszudrücken als durch: ἡδέως ἂν ἀκούσαιμι.

73b. (Simmias). ... οὐδὲν μεντἂν ἧττον ἀκούοιμι νῦν πῇ σὺ ἐπεχείρησας λέγειν.

108d. (Simmias). ... ἡδέως οὖν ἂν ἀκούσαιμι.

110b. (Simmias). Ἀλλὰ μὴν ἡμεῖς γε τούτου τοῦ μύθου ἡδέως ἂν ἀκούσαιμεν.

Politeia I 328e ... καὶ δὴ καὶ σοῦ ἡδέως ἂν πυθοίμην ὅτι κτλ. (λέγε =). Sokrates achtet hier wohl das Alter des Kephalos.

V 470a. (Glaukon). Σοῦ δόξαν ἀποφαινομένου ἡδέως ἂν ἀκούσαιμι. Eine vorzügliche Interpretation bietet die Übersetzung von Apelt: An dir ist es, darüber deine Meinung zu äußern, wenn du mir zu Willen sein willst.

VI 487d. (Adeimantos). Οὐκ οἶδα, ἦ δ' ὅς, ἀλλὰ τὸ σοὶ δοκοῦν ἡδέως ἂν ἀκούοιμι.

VI 491c. (Adeimantos). Ἔχω, ἔφη· καὶ ἡδέως γ' ἂν ἀκριβέστερον ἃ λέγεις πυθοίμην.

X 608d. Ἔμοιγ' ἔφη· τοῦ δ' ἂν ἡδέως ἀκούσαιμι τὸ οὐ χαλεπὸν τοῦτο.

Menon 86c. Menon. οὐ μέντοι, ὦ Σώκρατες, ἀλλ' ἔγωγε ἐκεῖνο ἂν ἥδιστα, ὅπερ ἠρόμην τὸ πρῶτον, καὶ σκεψαίμην καὶ ἀκούσαιμι, πότερον κτλ.

Theaitet 143e. Sokrates. εἰ δὴ οὖν τινι ἐνέτυχες ἀξίῳ λόγου, ἡδέως ἂν πυθοίμην.

Sophistes 216d. Sokrates. ... τοῦ μέντοι ξένου ἡμῖν ἡδέως ἂν πυνθανοίμην, εἰ φίλον αὐτῷ, τί ταῦθ' οἱ περὶ τὸν ἐκεῖ τόπον ἡγοῦντο καὶ ὠνόμαζον.

Nomoi IX 863a. Kleinias. Ἔοικε μέν πως λέγεσθαι τὰ παρὰ σοῦ καὶ μάλα μετρίως, ἥδιον δ' ἂν ἔτι σαφέστερον ἀκούσαιμεν ταῦτα ῥηθέντα κτλ. Kleinias lobt zwar die Ausführungen des Atheners, aber er wünscht eine genauere und scharfe Unterscheidung zwischen Unrecht, Schädigung und anderen damit zusammenhängenden Begriffen. Dabei schwächt er seine Bitte ab; denn sie könnte in diesem besonderen Fall als imperativische Aufforderung wie ein Tadel klingen. Wie sehr diese bescheidene Form notwendig ist, beweist das folgende harte ἀκούετε im Munde des Atheners.

Hippias Minor 363a 363b. Sokrates. Καὶ μήν, ὦ Εὔδικε, ἔστι γε ἃ ἡδέως ἂν πυθοίμην Ἱππίου ὧν νυνδὴ ἔλεγεν περὶ Ὁμήρου. Hier ist wie in Sophistes 216d und Kratylos 384a die Eröffnung des Gespräches besonders höflich gehalten.

Ohne die durch den Gedankenausdruck geforderte Logik zu verletzen, könnte wohl in allen Beispielen der bloße Imperativ λέγε gesetzt werden. Aber die Setzung des Imperativs würde im Sprechenden das Gefühl behutsamer Vorsicht, rücksichtsvoller Achtung vor den Mitunterrednern zu kurz kommen lassen. Sie geht, wie wir sahen, gelegentlich soweit, daß der Sprechende sogar nicht einmal den anderen anzusprechen wagt (λέγε: λέγοις ἄν), sondern nur den eigenen Wunsch äußert, der ursächlich, aber unausgesprochen die Aufforderung enthält. Selbst in dieser Umformung dünkt aber der Indikativ noch zu bescheiden; der Sprechende wählt den Omdp. Die Bitte ἡδέως ἀκούω wird so als etwas Mögliches, Angenommenes hingestellt: ἡδέως ἄν ἀκούσαιμι. Gefühlsmäßig wird im Unterbewußtsein beim Zuhörer und Angeredeten dadurch der Bedingungssatz erzeugt: „Ich möchte dich wohl sprechen hören, wenn du wolltest“ oder, in seinen Gedankenkreis übertragen: „Er möchte mich gerne sprechen hören, wenn ich wollte.“ Ihm wird also die Entscheidung überlassen, ob er die Bitte erfüllen will oder nicht. Der Sprecher erreicht dabei, daß der andere bereitwilliger Folge leistet und er selbst als ein durchaus bescheidener und liebenswürdiger Mensch erscheint.[1]

[1] Kühner-Gerth II, 1, S. 233—234. Hildebrand S. 90.

Der Omdp bei der behutsamen Wiedergabe einer Bitte begegnete gerade zuletzt ausschließlich in der 1. Person Singular; dieser Typus führt zu einer festen Formel zum Ausdruck eines Wunsches, zu: βουλοίμην ἄν.

Protagoras 361c. (Sokrates). ... ἐγὼ οὖν, ὦ Πρωταγόρα, πάντα ταῦτα καθορῶν ἄνω κάτω ταραττόμενα δεινῶς, πᾶσαν προθυμίαν ἔχω καταφανὴ αὐτὰ γενέσθαι, καὶ βουλοίμην ἂν ταῦτα διεξελθόντας ἡμᾶς ἐξελθεῖν καὶ ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ὅτι ἔστιν κτλ. Sokrates wünscht im Gespräch mit Protagoras, daß es trotz der Verwirrung, die eingetreten ist, fortgeführt und das Wesen der Tugend eindeutig geklärt und die Frage nach ihrer Lehrbarkeit erschöpfend gelöst werde. Diesen seinen Wunsch äußert er klar und eindringlich in zwei durch „und" verbundenen Sätzen: προθυμίαν ἔχω ... καὶ βουλοίμην ἄν κτλ. Beide sind gleichwertige Glieder und stimmen miteinander überein. Deshalb ist der Wechsel des Modus im zweiten Glied auffällig und überraschend. Er erklärt sich wohl nur daraus, daß Sokrates im ersten Satzglied auf sich allein Bezug nimmt, während er im zweiten, in ... ἡμᾶς ..., Protagoras in seinen Wunsch miteinbezieht. Sogleich geht er deshalb von seinem Wollen als einem bestimmten Willensakt ab und gibt sich jetzt den Anschein, als wollte er nicht einmal ganz bestimmt: βουλοίμην ἄν, um nicht den anderen schlechtweg zu zwingen, auf sein Begehren einzugehen, sondern nur behutsam anzudeuten, was er wolle.

Philebos 57a. Ἴσως, ἀλλὰ σὲ βουλοίμην ἂν ἀποφήνασθαι τὸ νῦν ἐρωτώμενον.

Theaitet 154e. Πάνυ μὲν οὖν ἔγωγε τοῦτ' ἂν βουλοίμην.

Nomoi VII 789b. Athener. Ναί. θαυμαστὸν δ' οὐδέν ἐστιν ἀγνοεῖν ὑμᾶς τὴν τῶν τηλικούτων γυμναστικήν, ἣν βουλοίμην ἂν ὑμῖν καίπερ ἄτοπον οὖσαν δηλῶσαι. „Euch über diese sonderbare Sache aufzuklären, wünsche ich: βούλομαι." Aber der Athener fragt durch das βουλοίμην ἄν gewissermaßen die Mitunterredner, ob sie auch einverstanden seien; er möchte auf die Sache gerne eingehen, aber nur, wenn sie ihrerseits nichts dagegen einzuwenden hätten.

Im Verlauf der bisherigen Beobachtungen war es immer möglich, die behutsame Form einer Bitte sprach-psychologisch als Auswei-

tung eines Imperativs zu erkennen (λέγε), der dem logischen Sinn der Stelle entsprechend und grammatikalisch geradezu gefordert, für sie fast immer hätte eintreten können. Wohl enthält auch der höfliche Wunsch im geheimen eine Aufforderung: βουλοίμην ἄν σε λέγειν: λέγε; sie ist die nur mehr schwach erkennbare Grundfunktion. Jedoch als sprachliche Grundform kann nicht mehr wie zuvor ein Imperativ angenommen werden; es schimmert nur ein βούλομαι durch. Der Indikativ der ersten Person Singular beim Verbum des Wollens gibt aber den rein subjektiven, durch keinerlei Rücksichten eingeschränkten Willen des Sprechenden wieder; ihm ist die Zustimmung, die Bereitwilligkeit und Geneigtheit des anderen völlig gleichgültig. Aber zumeist empfindet der Sprechende gewissermaßen aus einem sozialen Instinkt heraus die Werthaftigkeit der Eigenpersönlichkeit des anderen, die Beachtung und Rücksicht heischt. Deshalb nimmt er seinem Wunsch das ausschließlich Befehlsmäßige, bedenkt, daß der andere zur Erfüllung nicht selbstverständlich verpflichtet ist, sondern in gewissem Sinne ein Anrecht hat, gehört zu werden. Er wählt deshalb die bescheidene und behutsame Form: βουλοίμην ἄν.

Auch sie fordert die Ergänzung eines Bedingungssatzes: „Wenn du wolltest, so möchte ich wünschen, daß . . .“ Der Wunsch wird durch die potentielle Fassung als etwas Angenommenes hingestellt. Das Begehren ist aber trotzdem stets tatsächlich vorhanden und erfährt substantiell keinerlei Einschränkung.

Der Sprecher ist sich zugleich auch bewußt, daß die Erfüllung des Wunsches nicht von ihm abhängig ist, sondern vom Mitunterredner. Durch den Omdp zeigt er an, daß er das wohl bedenkt. Durch die Achtung also vor dem Eigenwillen des Angeredeten und durch die Anerkennung zugleich der Abhängigkeit der Erfüllung von ihm vermag er ihn zu gewinnen, bereitwillig das Begehrte zu tun. So betont er also diese beiden Faktoren im Omdp nicht um ihrer selbst willen, sondern wohl deswegen, um die Verwirklichung des Gewollten lebensmäßig zu sichern. Diese Form βουλοίμην ἄν ist aber wiederum durchaus nicht Plato und der sogenannten attischen Urbanität eigentümlich, wie es etwa nach den Ausführungen bei Lammermann zu sein scheint. Ihre

besondere Häufigkeit im Attischen ist nur bedingt durch die Steigerung eines im Griechischen grundsätzlich vorhandenen Lebenselementes, der liebenswürdigen Rücksichtnahme und der behutsamen Vorsicht. So betont Slotty[1] bei der Besprechung dieser Formel mit Recht und entscheidend gegen Lammermann, daß der Grieche von Homer bis in die hellenistische Zeit durchweg die Verba des Wollens und Wünschens im Omdp mit einem Infinitiv verband, um ein Begehren zum Ausdruck zu bringen. Und ein Blick auf das Lateinische und Deutsche lehrt, daß die Einkleidung eines Wunsches in diese behutsame Form sich in keiner Weise auf das Griechische allein beschränkt. So sagt häufig Plautus: velim, nolim, malim im Sinne von: ich will, ich will nicht, ich will lieber (Wackernagel).[2] Auch Cicero kennt diesen Typus des bescheidenen Konjunktivs z. B. ad fam. 13,1 quare velim mihi ignoscas. Im Deutschen wird man wohl zunächst an „ich wünsche" denken, doch schon der scheinbare Indikativ „ich will" ist ursprünglich kein Ind. Präsens, wie die zu Grunde liegende gotische Form wiljau beweist, sondern ein Optativ Präteriti. Das Germanische d. h. nicht das blutlose Abstraktum einer germanischen Sprache, vielmehr der germanische Mensch entschied sich also gegen den Indikativ Präsens, der verloren ging und verwendete nur den O. Präteriti, der allmählich die Funktion des Indikativ Präsens übernahm. Die Erklärung dieser Erscheinung führt zu einem schwierigen Problem der vergleichenden Syntax, zum sogenannten Will-Problem, das wohl Hildebrand als erster in unserem Sinne gesehen und geklärt hat.[3] Die Anhänger der logisch-positivistischen Methode versuchen eine Erklärung mit Hilfe der Assimilationstheorie. So sagt man, im Lateinischen z. B. sei velim durch Angleichung an den Konjunktiv eines zugehörigen Nebensatzes entstanden: veniat, volo = veniat, velim. Aber gerade für das Lateinische hat Benett[4] diese Deutung widerlegt und sie ist, wie

[1] Dialekt. S. 106.

[2] I, S. 60. Vgl. dazu Havers Volksk. S. 19. Slotty Dialekt. S. 111.

[3] Havers Volksk. S. 19. Wackernagel I, S. 60. Slotty Dialekt. S. 112. Vgl. auch Anm. 2 S. 25.

[4] S. 198—201.

Havers[1] mit Recht sagt, auch für die gleichartigen Fälle in den anderen Sprachen nicht haltbar. Mit Hildebrand kann man wohl sagen, daß die Triebkraft für diesen Konjunktiv bzw. Omdp im Streben des Sprechenden zu suchen ist, den Ausdruck des Wollens in die vorsichtige Form zu kleiden, um die Subjektivität zu mildern und die Abhängigkeit der Erfüllung vom Willen des Angesprochenen zu betonen.[2]

Wir haben im Anfang unserer Untersuchung gesehen, wie der Sprechende sich bemüht, seine Aufforderung, seinen Befehl durch vorsichtige Ausdrucksweise zu mildern und abzuschwächen (λέγε: λέγοις ἄν). Die Beispiele der zweiten Gruppe haben uns gelehrt, daß er sogar bestrebt ist, seine Bitte, die doch schon ihrem Wesen gemäß zurückhaltend und bescheiden ist, formal noch behutsamer und vorsichtiger zu geben und sie nur irgendwie anzudeuten, ohne scheinbar auf ihre Erfüllung abzuzielen (λέγε: ἡδέως ἀκούω κτλ.: ἡδέως ἂν ἀκούσαιμι κτλ.).

In den folgenden Beispielen der dritten und letzten Gruppe dieses Abschnittes versucht nun der Sprecher einen eigenen Willensentschluß, einen Vorschlag, zurückhaltend und rücksichtsvoll zu äußern. Manchmal dünkt er ihm wohl in der gewohnten grammatikalischen Form des Indikativs zu unvermittelt eine Entscheidung zu fordern und eine etwaige Zustimmung des Mitunterredners geradezu zu erzwingen (Ἄκουε: . . . τὰ πολλὰ ἐν λόγοις, ὧν ἡδέως σοι μεταδίδομεν: . . . τὰ πολλὰ ἐν λόγοις, ὧν ἡδέως ἄν σοι μεταδιδοῖμεν). Dieser möglichen Gefahr der Unhöflichkeit und Rücksichtslosigkeit möchte er durch die Einkleidung des Vorschlages in die sprachlichen Formen der Behutsamkeit und Vorsicht entgehen.

Menexenos 248d ist wohl als Übergangsbeispiel zu werten:

---

[1] Volksk. S. 19.

[2] Slotty Dialekt. S. 107. 111. 112. Wackernagel I, S. 60. Hildebrand gibt S. 91 wohl als erster die richtige Erklärung. Ihr schließt sich Havers an: Volksk. S. 19. Slotty verwendet sie bei der speziellen Behandlung von: βουλοίμην ἄν. Vgl. das französische: je voudrais. Höflich ist auch das Imperfekt: ἐβουλόμην. Lammermann S. 53ff. Spitzer Umg. S. 72. volero = ich wollte (ich will).

. . . τῇ δὲ πόλει παρακελευοίμεθ' ἂν ὅπως ἡμῖν καὶ πατέρων καὶ υἱέων ἐπιμελήσονται κτλ. Die Krieger verlassen Athen, um in den Kampf zu ziehen und, wenn es sein muß, ihr Leben für die Polis zu opfern. Eine letzte Bitte richten sie in diesem bedeutungsvollen Augenblick noch an sie, die Stadt möchte sich der Kinder und greisen Väter annehmen, sollten sie selbst fallen. Aus Ehrfurcht und Scheu wagen sie es nicht, ihre so selbstverständliche Bitte im Indikativ zu geben, sondern wählen den Omdp, der bescheiden und demutsvoll klingen soll und klingt.

Lysis 204a. Παλαίστρα, ἔφη, νεωστὶ ᾠκοδομημένη· ἡ δὲ διατριβὴ τὰ πολλὰ ἐν λόγοις, ὧν ἡδέως ἄν σοι μεταδιδοῖμεν. Sokrates ist nach längerer Abwesenheit nach Athen zurückgekehrt und sucht seine Freunde auf. Unter anderem möchte ihm Kephalos nun von einer Unterhaltung erzählen, die vor kurzem stattfand. Es wäre natürlich, würde er sagen: Sie war sehr ausgedehnt, ich erzähle dir etwas davon (μεταδώσω σοι). Das Wörtchen „gerne" (ἡδέως) würde seine Bereitwilligkeit noch betonen und Sokrates anzeigen, daß es ihm Freude macht. Aber dieser wäre dann aus lauter Höflichkeit gezwungen, „Ja" zu sagen, um den Mitunterredner nicht vor den Kopf zu stoßen. Er wählt daher den Potentialis, der den Vorschlag als etwas Angenommenes hinstellt und Sokrates sehr fein merken läßt, daß ihm die Entscheidung überlassen wird.

Protagoras 347c. (Sokrates). . . . ἡδέως ἂν ἐπὶ τέλος ἔλθοιμι μετὰ σοῦ σκοπούμενος.

361d. (Sokrates). . . . καὶ εἰ σὺ ἐθέλοις, ὅπερ καὶ κατ' ἀρχὰς ἔλεγον, μετά σοῦ ἂν ἥδιστα ταῦτα συνδιασκοποίην. Gerade über dem Dialog Protagoras, der im Gegensatz zu den vorher herangezogenen Gesprächen ironisch und bitter die Sophistik und ihre bedeutendsten Vertreter angreift, liegt ein Hauch von Liebenswürdigkeit und Ritterlichkeit.

Symposion 176d . . . καὶ οὔτε αὐτὸς ἐκὼν εἶναι πόρρω ἐθελήσαιμι ἂν πιεῖν οὔτε ἄλλῳ συμβουλεύσαιμι, ἄλλως τε καὶ κραιπαλῶντα ἔτι ἐκ τῆς προτεραίας. Zumeist wird wohl der Arzt in seiner Praxis sagen: „Tun Sie das!" oder „Ich empfehle dies zu tun . . .", aber sicherlich wird er sich seinem Patienten gegenüber öfters behutsam dahin äußern: „Ich möchte Ihnen etwa empfehlen, dies zu tun . . .", als

ob er es ihm gleichsam anheimstellen wollte, zu tun, was er ihm rät, obgleich er ja tatsächlich vielfach nur dies eine empfehlen kann und die Befolgung verlangen muß, wenn die Behandlung Erfolg haben soll. Um aber den Patienten nicht mit der bitteren Notwendigkeit zu überrumpeln, wählt er die behutsame Ausdrucksweise. Vielleicht können wir das ἐθελήσαιμι ἄν und συμβουλεύσαιμι ἄν im Munde des Arztes Eryximachos als eine ganz ähnliche Ausdrucksweise betrachten, die ihm vielleicht von seiner Praxis her geläufig ist.

Timaios 27b. Sokrates. ... σὸν οὖν ἔργον λέγειν ἄν, ὦ Τίμαιε, τὸ μετὰ τοῦτο, ὡς ἔοικεν, εἴτ' καλέσαντα κατὰ νόμον θεούς. Ähnlich auch: 21a, Theaitet 163a, Politikos 258c, Menon 77a, 94e.

Logisch-grammatikalisch müßte der Vorschlag einen Indikativ enthalten. Aber der Sprechende möchte seinen Willen nicht aufdrängen, ihn vielmehr durch den Omdp nur andeuten, nur eine Anregung geben und die Möglichkeit, nicht die Notwendigkeit seiner Verwirklichung betonen. Der Mitunterredner soll die Entscheidung treffen; nach ihm richtet er seine Pläne und Ansichten weitgehend aus.

In der folgenden Formel ist die gleiche Funktion tätig, in deren Dienst hier noch dazu die Frageform gestellt wird.

Kratylos 383a. Hermogenes beginnt höflich den Dialog: Βούλει οὖν καὶ Σωκράτει τῷδε ἀνακοινωσώμεθα τὸν λόγον; 401a, 411a.

Phaidon 70b. (Sokrates). Ἀληθῆ λέγεις, ὦ Κέβης· ἀλλὰ τί δὴ ποιῶμεν; ἢ περὶ αὐτῶν τούτων βούλει διαμυθολογῶμεν, εἴτε εἰκὸς οὕτως ἔχειν εἴτε μή; In dem Deliberativ διαμυθολογῶμεν verfügt der Sprecher über den Mitunterredner; er muß zustimmen. In βούλει dagegen bittet er ihn dazu ausdrücklich um seine Zustimmung.

Theaitet 199a. Sokrates. Βούλει οὖν λέγωμεν ὅτι κτλ.;

Philebos 11b. Sokrates. ... βούλει συγκεφαλαιωσώμεθα ἑκάτερον;

Politeia V 453a. Βούλει οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ἡμεῖς πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς ὑπὲρ τῶν ἄλλων ἀμφισβητήσωμεν, ἵνα μὴ ἔρημα τὰ τοῦ ἑτέρου λόγου πολιορκῆται; Οὐδέν, ἔφη, κωλύει.

Theaitet 197a. Sokrates. ἐπειδὴ οὖν ἐσμεν φαῦλοι, βούλει τολμήσω εἰπεῖν οἷόν ἐστι τὸ ἐπίστασθαι; Apelt übersetzt sehr fein: „Darf ich mit deinem Willen wagen, zu sagen ...“

Die begrifflich zu Grunde liegende Form des Vorschlages ist der Indikativ der 1. Person Singular oder Plural. In der Frage: λέγομεν; ordnet sich der Sprechende dem Willen des anderen unter. Der deliberative Konjunktiv verstärkt die Intensität der Rücksichtnahme: λέγωμεν; Das Zweifelnde, Schwankende beschwört die Entscheidung des anderen. In βούλει λέγωμεν; schließlich verliert der Vorschlag jede Bestimmtheit; er gleicht fast der Bitte, ihn zu genehmigen oder anzunehmen: „Willst du, daß wir sagen?" Eine mehr grammatikalisch-historische Erklärung gibt Kühner-Gerth (II, 1, S. 221. 223). Wichtig ist dabei die Feststellung, daß der Konjunktiv nicht ursprünglich von βούλει abhängt.

## Frage, Antwort und Aussage.

Frage und Antwort sind konstitutive Elemente, integrierende Bestandteile der platonischen Dialoge. In ihnen vollzieht sich das διαλέγεσθαι. Aber manchmal hat die Frage etwas Aggressives an sich; der Fragende setzt dem Angeredeten die Pistole gleichsam auf die Brust.[1] Die ablehnende und zurechtweisende Antwort verletzt. Beides könnte auch, da es fortwährend gebraucht wird, die Mitunterredner und Zuhörer ermüden und beunruhigen, die Gespräche lehrhaft gestalten. Empfindet der Sprechende nun die nachteiligen und verletzenden Wirkungen, die in Erscheinung treten könnten, so wird er sich aus Rücksichtnahme auf die anderen bemühen, sie zu mildern und vielleicht aufzuheben. Der Inhalt von Frage und Antwort ist zwar im Gesprächsverlauf vorgezeichnet, aber ihre sprachliche Form kann verändert werden. Er gibt sie unauffällig und behutsam, liebenswürdig und bescheiden.[2]

Die sprachlichen Formen behutsamen Fragens differenzieren sich unter der Einwirkung jener psychologischen Motive bedeutend.

---

[1] Havers Syntax. S. 189—190.

[2] Vgl. hierzu Lammermann S. 32—64 und S. 78—86. Auf Einzelheiten in Lammermanns Ausführungen wird im Verlauf dieser Abschnitte genauer verwiesen und ausführlicher eingegangen werden.

Euthyphron 8a. In 6e hatte Euthyphron das Wesen des ὅσιον bestimmt: Ἔστι τοίνυν τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ὅσιον, τὸ δὲ μὴ προσφιλὲς ἀνόσιον. Im Verlaufe des Gespräches wird seine Definition immer mehr unterhöhlt, bis sie zuletzt in 8a in sich zusammenbricht. Interessant ist es zu beobachten, wie der endgültige Nachweis der Haltlosigkeit in 8a die vorausgehende Unterhaltung beeinflußt. Die Fragen, die Sokrates gegen Ende zu stellt, werden zunehmend behutsamer und die immer zaghafter werdenden Antworten des Euthyphron bilden einen feinen Reflex dieser Fragen.

Sokrates. Ταύτ' ἄρα, ὡς ἔοικεν, μισεῖταί τε ὑπὸ τῶν θεῶν καὶ φιλεῖται, καὶ θεομισῆ τε καὶ θεοφιλῆ ταὐτ' ἂν εἴη. Euthyphron. Ἔοικεν. Sokrates. Καὶ ὅσια ἄρα καὶ ἀνόσια τὰ αὐτὰ ἂν εἴη. ὦ Εὐθύφρων, τούτῳ τῷ λόγῳ. Euthyphron. Κινδυνεύει.

Kratylos 416a. . . . τί ἂν νοοῖ τοὔνομα; Die Schwierigkeit der Beantwortung erfordert eine höfliche Frage.

Gorgias 453b. Sokrates. Ἐγὼ ἐρῶ νῦν. ἐγὼ τὴν ἀπὸ τῆς ῥητορικῆς πειθώ, ἥτις ποτ' ἐστὶν ἣν σὺ λέγεις καὶ περὶ ὧντινων πραγμάτων ἐστὶν πειθώ, σαφῶς μὲν εὖ ἴσθ' ὅτι οὐκ οἶδα, οὐ μὴν ἀλλ' ὑποπτεύω γε ἣν οἶμαί σε λέγειν καὶ περὶ ὧν· κτλ. Sokrates muß schon zum wiederholten Male nach dem Wesen der πειθώ fragen. Um jede Verärgerung zu vermeiden, betont er, er habe vielleicht die Wesensbestimmung, die Gorgias gegeben habe, verstanden, nur nicht so vollkommen, daß sich weiteres Fragen erübrigen würde. Das σαφῶς οὐκ οἶδα ist zwar eine Funktion der sokratischen Ironie, wozu εὖ ἴσθι im gleichen Sinne als logisches Komplement dient; aber in ὑποπτεύω betont er seinen Glauben. Οἶμαι, das rein pleonastisch steht, ist vorsichtige Ausdrucksweise; denn es hat keine andere Aufgabe, als die, das ὑποπτεύειν noch weiter einzuschränken, den Eindruck hervorzurufen, als ob er sich alle Mühe gebe, zu erfassen, was Gorgias sage, ohne es aber völlig verstehen zu können.

Politeia I 333a. Πρός γε καρποῦ κτῆσιν; Ναί. Καὶ μὴν καὶ σκυτοτομική; Ναί. Πρός γε ὑποδημάτων ἂν οἶμαι φαίης κτῆσιν; Πάνυ γε. Τί δὲ δή; τὴν δικαιοσύνην πρὸς τίνος χρείαν ἢ κτῆσιν ἐν εἰρήνῃ φαίης ἂν χρήσιμον εἶναι; Πρὸς τὰ συμβόλαια, ὦ Σώκρατες. Die beiden ersten

Fragen sind klar und präzis gestellt, die dritte und vierte behutsam und unbestimmt gehalten.

IV 433e. Οὐκοῦν δικαιοσύνην τό γε τούτοις ἐνάμιλλον ἂν εἰς ἀρετὴν πόλεως θείης;

VI 510a. Ἦ καὶ ἐθέλοις ἂν αὐτὸ φάναι, ἦν δ' ἐγώ, δεῆρῆσθαι ἀληθείᾳ τε καὶ μή, ὡς κτλ. Stimmst du zu? Wolltest du zustimmen?

X 595c. Μίμησιν ὅλως ἔχοις ἄν μοι εἰπεῖν ὅτι ποτ' ἐστίν; Könntest du mir Auskunft geben?

Philebos 38c. . . . φαίης ἂν ταῦθ' ἅπερ ὁρᾷς; Sokrates möchte nicht die Ansicht des anderen vorwegnehmen und ihn zwingen, bedingungslos zu bejahen oder schroff abzulehnen.

43d. Sokrates. . . . ἢ πῶς ἂν φαίης σὺ περὶ τούτων;[1]

58a. Sokrates. . . . σὺ δὲ τί; πῶς τοῦτο, ὦ Πρώταρχε, διακρίνοις ἄν;

Politikos 272b. Xenos. . . . κρῖναι δ' αὐτοῖν τὸν εὐδαιμονέστερον ἆρ' ἂν δύναιό τε καὶ ἐθελήσειας;

Das formale Mittel dieser Beispiele ist uns in unserem Zusammenhang schon bekannt, es ist der Omdp. Seine psychologische Motivierung ruht in dem Willen des Sprechenden, die Beantwortung der Frage dem Angeredeten höflich anheimzustellen, sie nicht bestimmt zu verlangen. Andersartig sind die folgenden Beispiele. In ihnen enthüllt sich vorzüglich das Wesen der sokratischen διάλεξις, pädagogisch vollendetes Fragen und Belehren. Das Ziel ist Erkenntnis und ihre Verwirklichung im Sittlichen; dies zu erreichen ist die Leidenschaft des Sokrates. Der Weg dazu führt gelegentlich über „vorsichtiges" Fragen.

Protagoras 312d. Der Ausspruch der Sophisten, Lehrer der Tugend zu sein, wird im Protagoras einer strengen Prüfung unterzogen. Sie kündigt sich an in der einleitenden Unterhaltung, die Sokrates mit dem jungen Hippokrates führt. Dem Können der Sophisten gilt die erste Frage: εἰ δέ τις ἐκεῖνο ἔροιτο, „Ὁ δὲ σοφιστὴς τῶν τί σοφῶν ἐστιν;" τί ἂν ἀποκρινοίμεθα αὐτῷ; ποίας ἐργασίας ἐπιστάτης; — Τί ἂν εἴποιμεν αὐτὸν εἶναι, ὦ Σώκρατες, ἢ ἐπιστάτην τοῦ ποιῆσαι δεινὸν λέγειν; – Ἴσως ἄν, ἦν δ' ἐγώ, ἀληθῆ λέγοιμεν, οὐ μέντοι ἱκανῶς γε. „Sag, welches Gebiet beherrscht der Sophist?" So würde

[1] Lammermann bemerkt ausdrücklich S. 68, daß die Frage, die mit πῶς ἄν beginnt, nur als Frage zu verstehen sei und nicht als Wunsch.

die einfache Frage lauten. Welche Umwege geht aber Sokrates! Er führt eine dritte, außerhalb der Unterhaltung stehende Person ein: εἰ δέ τις ἐκεῖνο ἔροιτο,...[1] Diese angenommene Person läßt er fragen, so nimmt er seiner Frage den Charakter der Unmittelbarkeit und führt auf einem gleichsam zufälligen Weg zur Antwort. τί ἂν ἀποκρινοίμεθα αὐτῷ; fügt er hinzu; er schließt sich selbst in das Gefragtwerden mit ein, als Partner des Hippokrates, auf dessen Schultern scheinbar nicht mehr allein die Antwort lastet, die er aber doch allein geben muß, obgleich er sagt: Τί ἂν εἴποιμεν αὐτὸν εἶναι,... (Er ist der liebenswürdigen Täuschung erlegen). Wie schonend drückt sich Sokrates aus in: Ἴσως ἂν ἀληθῆ λέγοιμεν..., um anzudeuten, daß die Antwort des Hippokrates nicht erschöpfend sei. Wiederum schließt er sich mit ein in: λέγοιμεν, obgleich er in keiner Weise zugestimmt oder mitgeantwortet hat. Der Omdp und das ἴσως verleihen seinen Worten weiterhin den Sinn, es könnte doch die Möglichkeit bestehen, die Antwort genüge. Ebenso gut hätte er sagen können: „Damit hast du zwar nichts Unrichtiges gesagt, aber erschöpfend ist deine Antwort nicht."

Hier ist wohl Sokrates gezeichnet, wie er auf der Straße langsam auf- und abgehend behutsam und unvermerkt seine Zuhörer fragt, von ihnen eine Antwort gewinnt, an die er anknüpfend in Widerlegung oder Aufbau die Unterhaltung fortspinnt, bis zu einem Ergebnis über diesen Punkt hinaus, wobei der Mitunterredner sich selbst als erfolgreicher Mitarbeiter fühlt, wenn er Sokrates wohlgesinnt ist, und fest glaubt, durch die Worte der Höflichkeit verführt, das Resultat der Bemühungen mitgefunden zu haben. Weitere Beispiele, die nur Auswahl sein können, verdeutlichen wohl diese eigentümlich sokratische Methode des Fragens.[2]

Eutyphron 12d. οὕτω φῶμεν ἢ ἄλλως σοι δοκεῖ;

Kratylos 404b. ... πῶς λέγομεν;

433c. οὕτω φαμὲν ἢ ἄλλως; (= sagst du?)

---

[1] Lammermann spricht des öfteren von der Scheinfigur des Herrn Jemand.

[2] Man vgl. hierzu Wackernagel I, S. 42. 43 und Slotty: IF passim. Weitere Literatur wird bei der Behandlung des Gesamtproblems des pluralis sociativus unter S. 47—49 angegeben werden.

439d. . . . ἀλλ' αὐτό, φῶμεν, τὸ καλὸν οὐ τοιοῦτον ἀεί ἐστιν οἷόν ἐστιν; (= meinst du?)

Phaidon 75b. ἦ πῶς λέγομεν;

86d. . . . ὅρα οὖν πρὸς τοῦτον τὸν λόγον τί φήσομεν, ἐάν τις ἀξιοῖ κτλ.

Phaidros 261c. . . . οὐκ ἀντιλέγουσιν μέντοι; ἦ τί φήσομεν;

263c. Τί οὖν; τὸν ἔρωτα πότερον φῶμεν εἶναι τῶν ἀμφισβητησίμων ἢ τῶν μή;

278e. τίνα αὐτὸν φήσομεν εἶναι;

Politeia 353d. Τίθεμεν οὖν καὶ τἆλλα πάντα εἰς τὸν αὐτὸν λόγον; Der Antwortende bezieht die Frage ganz deutlich ausschließlich auf sich: Ἔμοιγε δοκεῖ, woraus klar hervorgeht, daß begrifflich nur er gemeint war, nicht eine Gemeinschaft, daß also der „Plural der Gemeinschaft" rein psychologisch zu deuten ist.

373d. ἦ πῶς λέγομεν; Οὕτως, ἔφη. (Apelt übersetzt: „Oder wie denkst du?")

Theaitet 182c. Εἰ μὲν τοίνυν ἐφέρετο μόνον, ἠλλοιοῦτο δὲ μή, εἴχομεν ἄν που εἰπεῖν οἷα ἄττα ῥεῖ τὰ φερόμενα· ἦ πῶς λέγομεν;

Sophistes 217a. ἦ πῶς, ὦ ξένε, λέγωμεν; Durch die Anrede wird die Setzung der 2. Person Singular eigentlich zur logischen Notwendigkeit (= ἦ πῶς, ὦ ξένε, λέγεις;).

221a. οὐ τί φήσομεν, ὦ Θεαίτητε, δεῖν τοὔνομα λέγεσθαι; Apelt übersetzt sehr fein: „Ihr müssen wir, mein Theätet – nun sage – welchen Namen geben?"

229e Τὸ ποῖον δὴ τούτων ἑκάτερον λέγομεν (= λέγεις);

255e . . . ἦ πῶς λέγομεν;

258c Die Frage richtet sich wieder ganz deutlich an den Angesprochenen: „Hast du noch einen Zweifel?" = ἦ τινα ἔτι πρὸς αὐτό, ὦ Θεαίτητε, ἀπιστίαν ἔχομεν;

Philebos 25b Sokrates. Εἶεν· τὸ δὲ τρίτον τὸ μεικτὸν ἐκ τούτοιν ἀμφοῖν τίνα ἰδέαν φήσομεν ἔχειν; Protarchos bezieht die Frage selbstverständlich nur auf sich; da er sie nicht beantworten kann, sagt er: Σὺ καὶ ἐμοὶ φράσεις, ὡς οἶμαι.

30a Sokrates. Τὸ παρ' ἡμῖν σῶμα ἀρ' οὐ ψυχὴν φήσομεν ἔχειν;

39b Protarchos. Πῶς δὴ τοῦτον αὖ καὶ πότε λέγομεν (= λέγεις);

40b Sokrates. . . . φῶμεν . . . ἢ μὴ φῶμεν;

45b . . . ἢ τοῦτο οὐ φήσομεν ἀληθὲς εἶναι;

51 d Sokrates ... ἀλλ' ἆρα μανθάνομεν, ἢ πῶς;

Die Antwort des Protarchos bestätigt erneut, daß μανθάνομεν μανθάνεις gleichzusetzen ist: Πειρῶμαι, μέν, ὦ Σώκρατες· πειράθητι δὲ καὶ σὺ σαφέστερον ἔτι λέγειν.

Nomoi I 639 b Athener. ... ἢ πῶς ἂν λέγοιμεν;

Als Führer der Gespräche, als Lehrender und Belehrender, fragt Sokrates, fordert er Antwort. Um die Frage behutsam zu gestalten, betont er, sie richte sich nicht nur an den anderen, sondern, so gibt er vor, auch an ihn; auch er müsse sie mitbeantworten. Diese liebenswürdige Täuschung schafft er durch die Verwendung der 1. Person Plural: „Λέγομεν" (= „Λέγεις") (Pluralis sociativus). Die Fragen sind, wie unsere Beispiele gezeigt haben, begriffsmäßig selbstverständlich nur an den Angesprochenen gerichtet. Er fühlt sich auch nur allein zur Antwort verpflichtet und gebraucht zumeist die 1. Person Sing. zum Ausdruck seiner Meinung und die 2. Person Sing., wenn er seinerseits Sokrates wiederfragt. Hin und wieder erliegt er gewissermaßen der Täuschung und nimmt die 1. Person Plural auf. In diesem Medium der Gemeinschaft, in dem Fluidum gemeinsamen Arbeitens findet sich höflich Frage und Antwort, vollzieht sich reibungslos das Gespräch.

Differenzierten sich formal und material schon die beiden ersten Gruppen behutsamen Fragens, so ist die dritte von ihnen noch stärker geschieden.

Gorgias 460 e Im Hauptteil des Gorgias durchläuft der Grundgedanke, die Frage nach dem Wesen der Rhetorik, zunächst einen Kreis, das Gespräch des Sokrates mit Gorgias, das den bedeutsamen Gesichtspunkt berührt, ob der Redner unrechtmäßigen Gebrauch von seiner Kunst machen dürfe oder nicht. Sein dramatischer Abschluß enthüllt sinnfällig den unüberbrückbaren Widerspruch, dem Gorgias durch zwei entgegengesetzte Behauptungen verfallen ist. Zunächst wiederholt Sokrates fast wortgetreu seine erste Behauptung: Μέμνησαι οὖν λέγων ὀλίγῳ πρότερον (457 b) ὅτι οὐ δεῖ τοῖς παιδοτρίβαις κτλ. ... ἐάν ὁ ῥήτωρ τῇ ῥητορικῇ ἀδίκως χρῆται, μὴ τῷ διδάξαντι ἐγκαλεῖν μηδ' ἐξελαύνειν ἐκ τῆς πόλεως, ἀλλὰ τῷ ἀδικοῦντι καὶ οὐκ ὀρθῶς χρωμένῳ τῇ ῥητορικῇ: ἐρρήθη ταῦτα ἢ οὔ; —

Gorgias. Ἐρρήθη. Dann weist er auf das gegensätzliche Ergebnis hin, das die Erörterung in 460 ergab und dem Gorgias vorbehaltlos zugestimmt hatte: Νῦν δέ γε ὁ αὐτὸς οὗτος φαίνεται, ὁ ῥητορικός, οὐκ ἄν ποτε ἀδικήσας. ἢ οὔ; — Gorgias. Φαίνεται. Zusammenfassend beendigt er: Καὶ ἐν τοῖς πρώτοις γε, ὦ Γοργία, λόγοις ἐλέγετο ὅτι ἡ ῥητορικὴ περὶ λόγους εἴη οὐ τοὺς τοῦ ἀρτίου καὶ περιττοῦ, ἀλλὰ τοὺς τοῦ δικαίου καὶ ἀδίκου· ἦ γάρ; — Gorgias. Ναί. — Sokrates. Ἐγὼ τοίνυν σου τότε ταῦτα λέγοντος ὑπέλαβον κτλ.

Gerade an dieser Stelle könnte die Leidenschaft und Kampfesglut, die der Dialog atmet, zum Durchbruch kommen. Der erste Sieg über den Gegner wird errungen, Gorgias, der Meister der Beredsamkeit, schachmatt gesetzt. Nur ein ὑπὸ σοῦ müßte zu ἐρρήθη, ein ἡμῖν zu φαίνεται und ein ὑφ' ἡμῶν zu ἐλέγετο hinzugefügt werden und in lapidarer Wucht wäre der Widerspruch der beiden Sätze des gefeierten Redners aufgezeigt. Gorgias hätte noch viel selbstverständlicher „ja" antworten müssen, hätte Sokrates gesagt: ὑπὸ σοῦ ἐρρήθη. „Von dir wurde das doch ausgesprochen, es sind doch deine Worte." Andrerseits hätte Gorgias auch die zweite Frage ebenso bedingungslos bejahen müssen, wenn Sokrates ἡμῖν zu φαίνεται hinzugesetzt hätte, um zu sagen: „Jetzt zeigt es sich mir und dir, daß du auch diesem gegensätzlichen Satz zustimmtest." Wie verhält es sich aber in Wirklichkeit? Ruhig und leidenschaftslos ist dieser letzte Zug, der die Entscheidung bringt, im Spiel Sokrates gegen Gorgias gehalten. Warum? Man vergegenwärtige sich die Situation, in der sich Gorgias befindet. Vor kurzem hat er noch eine Prunkrede gehalten und ist von seinen Anhängern begeistert gefeiert worden; sie begleiten ihn und hören seinem Gespräch mit Sokrates zu. Sie müßten jetzt — welch ein Gegensatz! — die vernichtende Niederlage ihres angebeteten Meisters erleben, wenn Sokrates eine Antwort auf ein klares ἐρρήθη ὑπὸ σοῦ, ἡμῖν φαίνεται, ὑφ' ἡμῶν ἐλέγετο erzwingen würde, der Gorgias nie ausweichen könnte. Sokrates empfindet das Beschämende und Peinliche der Situation für den Gegner. Die Freunde des Gorgias und dieser selbst könnten erbittert sein. Deshalb sucht er einen Weg, der Gorgias die Antwort erleichtert und doch die Tatsache nicht verwischt. Ἐρρήθη ἢ οὔ klingt völlig neutral, die Zuhörer sind

sich nicht sofort bewußt, daß Sokrates die Worte des Gorgias wiederholt. Er nimmt das neutrale ἐρρήθη auf; Sokrates fährt unbestimmt fort: ὁ αὐτὸς οὗτος φαίνεται, Gorgias antwortet: Φαίνεται. Die letzte Frage mit ἐλέγετο ermöglicht ein Ναί. Jetzt ist der Sachverhalt klargestellt; alle Anwesenden erkennen nun den Widerspruch in den Worten des Gorgias und werden sich schmerzvoll seiner Niederlage bewußt. Die bitteren Worte des Polos verraten es. So braucht Sokrates in der letzten, zusammenhängenden Darlegung des Widerspruchs nicht mehr irgendwelche Rücksicht zu nehmen. Gorgias verstummt darnach und schweigt.

479 e. Das Problem der Rhetorik wird nun abermals und von der anderen Seite her aufgenommen und auf höhere Ebene und in schärferem Zupacken im Gespräch des Sokrates mit Polos geklärt. Offene Gegensätze prallen aufeinander.

Die Macht der Rhetorik umschreibt Polos mit den Worten: ποιεῖν ἃ δοκεῖ; diesem Ideal des schrankenlosesten ἄρχειν und πλεονεκτεῖν stellt Sokrates die beiden Sätze von der Wertung der Rhetorik als Trug und Verderben und vom straflosen Unrechttun als dem schlimmsten Übel gegenüber. Gerade diesen letzteren, den bedeutsamen Satz wiederholt er noch einmal am Schlusse des Gespräches, um daran eine geradezu paradox klingende Behauptung zu knüpfen:

479 e ...καὶ ἆρ' τὸν ἀδικοῦντα τοῦ ἀδικουμένου ἀθλιώτερον εἶναι καὶ τὸν μὴ διδόντα δίκην τοῦ διδόντος; οὐ ταὐτ' ἦν τὰ ὑπ' ἐμοῦ λεγόμενα; Polos. Ναί. Sokrates. Οὐκοῦν ἀποδέδεικται ὅτι ἀληθῆ ἐλέγετο: Polos. Φαίνεται.

Die erste Frage des Sokrates stellt die reine Tatsächlichkeit fest: ...τὰ ὑπ' ἐμοῦ λεγόμενα... Polos antwortet mit dem einfachen und klaren Ναί. Sobald er aber die Anerkennung, die Beurteilung des Satzes fordert, wählt er das neutrale ἐλέγετο (ohne ὑπ' ἐμοῦ). Man beachte die Bedeutung des Satzes: τὸν ἀδικοῦντα τοῦ ἀδικουμένου ἀθλιώτερον. Diese Behauptung muß Gorgias, Polos und den übrigen Zuhörern ungeheuerlich erscheinen; sie steht im vollen Widerspruch zu ihrer Anschauung. Die Folgerungen, die Sokrates daran knüpft, (480 d) καὶ ἐπὶ τοῦτο χρώμενον τῇ ῥητορικῇ, ὅπως ἂν καταδήλων τῶν ἀδικημάτων γιγνομένων ἀπαλλάττωνται τοῦ μεγίστου

κακοῦ, ἀδικίας sind letztlich unbegreiflich. Polos verleiht dem auch Ausdruck (480 e): Ἄτοπα μὲν ἔμοιγε δοκεῖ. Was bedeutet das für Gorgias? Es ist die völlige Umwertung bis jetzt gültiger Anschauungen, ein vernichtendes Urteil über die bisherige Tätigkeit der Rhetoren. Sokrates fühlt, was er mit der Anerkennung des Satzes von Polos fordert; deshalb dünkt es ihm höflicher, die eigene Person in den Hintergrund treten zu lassen und die Frage allgemein und unaufdringlich zu gestalten. Ohne zu großes inneres Unbehagen kann Polos antworten. So findet Sokrates jedesmal die feine Grenze, die zu überschreiten ein Verstoß in diesem scharfen, aber ritterlich geführten Dialog bedeuten würde. Seine Absicht ist, von der Behauptung selbst zu sprechen, ohne irgendwie den Autor in den Vordergrund zu stellen (Wackernagel);[1] dies ermöglicht die Wahl des impersonellen Passivs.

In geordnetem Rhythmus entsprechen sich die psychologischen Motive der Setzung der behutsamen Frage und die ihnen zugeordneten sprachlichen Formen.[2] Immer fühlt der Sprechende das Aggressive der Frage und wünscht aus Rücksicht auf den anderen, es abzuschwächen und zu mildern. Ebenso sehr bemüht er sich aber auch die Antwort behutsam zu gestalten, wenn sie Zweifel, Ablehnung oder gar Widerspruch enthält.

So erweist sich des Sokrates' Rede als äußerst rücksichtsvoll in einer etwas heiklen und schwieriegen Situation: Gorgias 473 ab: Sokrates. Καὶ τοὺς ἀδικοῦντας ἀθλίους ἔφην εἶναι ἐγώ, καὶ ἐξηλέγχθην ὑπὸ σοῦ. Polos. Ναὶ μὰ Δία. Sokrates. Ὡς σύ γε οἴει, ὦ Πῶλε. Polos. Ἀληθῆ γε οἰόμενος. Sokrates. Ἴσως. σὺ δέ γε εὐδαίμονας αὖ τοὺς ἀδικοῦντας, ἐὰν μὴ διδῶσι δίκην. Polos. Πάνυ μὲν οὖν.

Obgleich Sokrates und Polos sich erst kurze Zeit unterhalten haben, sind schon zwei unüberbrückbare Ansichten aufeinandergestoßen, die in wenigen Worten Sokrates schärfer herausarbeitet. In Καὶ τοὺς ...κτλ. formuliert er seine Behauptung, fügt aber noch hinzu: καὶ ἐξηλέγχθην ὑπὸ σοῦ. Dies war die Absicht des Polos

[1] I, S. 146–148.

[2] Havers Syntax S. 169 weist auf parallele Erscheinungen in anderen Sprachen hin.

und da er von seinem Erfolg überzeugt ist, antwortet er: Ναὶ μὰ Δία. In Wahrheit ist gerade das Gegenteil der Fall. Deswegen kann Sokrates diese Worte unmöglich unwidersprochen lassen; er müßte und könnte mit „nein" antworten, aber er will Polos entgegenkommen und sagt daher: Ὡς σύ γε οἴει, ὦ Πῶλε. Gerade das betonte σύ muß Polos aufhorchen lassen; und in der Tat nimmt er auch jetzt bescheiden geworden kein Verbum des Wissens oder eine affirmative Formel, sondern greift das οἴεσθαι auf und erwidert: Ἀληθῆ γε οἰόμενος. Eine gewisse Unsicherheit verrät das οἰόμενος, aber noch ist er sich noch nicht völlig bewußt, daß das ἐξελέγχειν ihm überhaupt nicht gelungen war. Jetzt müßte Sokrates mit einem bestimmten „nein" das unfruchtbare Wortgeplänkel abbrechen; aber wider Erwarten antwortet er: Ἴσως.

Vor kurzer Zeit hatte Gorgias vom Gespräch abstehen müssen, wie wir gesehen haben, da er sich in einen unlösbaren Widerspruch verwickelte. Jetzt wiederum müßte Polos seinerseits ein ähnliches Schicksal erleiden; das kann Sokrates wegen einer verhältnismäßig so geringfügigen Sache nicht wollen, deshalb beendigt er die unangenehme Auseinandersetzung mit dem Wörtchen Ἴσως, das durch seine Unbestimmtheit jeder Entscheidung aus dem Wege geht und den ungestörten Fortgang des Gespräches vermittelt. Gerade in diesem Augenblick wäre es peinlich gewesen, Polos mit einem „nein" bloßzustellen und seinen Glauben, Sokrates widerlegt zu haben, klar und offen zuschanden zu machen, da er sich so sehr in ihn verrannte.

Auch in Euthyphron 6d scheut Sokrates vor einem klaren „nein" zurück: Selbstbewußt meint Euthyphron: Καὶ ἀληθῆ γε ἔλεγον, ὦ Σώκρατες. Sokrates setzt dem aber berechtigtes Mißtrauen entgegen und man glaubt geradezu schon zu hören: „Nein, mein Lieber, hierin irrst du dich." Wider Erwarten antwortet er: Ἴσως. Er will gerade durch diese Unbestimmtheit erreichen, daß Euthyphron mißtrauisch wird und vielleicht doch allmählich zu einer vernünftigeren und besseren Einsicht kommt. Auch in Phaidon 85e müßte wohl die Antwort „nein" lauten, wenn er ganz offen wäre: Ἴσως γάρ, ὦ ἑταῖρε, ἀληθῆ σοι φαίνεται· ἀλλὰ λέγε ὅπῃ δὴ οὐχ ἱκανῶς. Gerade das σοι φαίνεται läßt dies vermuten, da der

Glaube an die Richtigkeit der Worte dem anderen in die Schuhe geschoben wird.

Phaidros 261c Sokrates. Ἴσως. ἀλλὰ γὰρ τούτους ἐῶμεν· χτλ. Jede Erörterung, die auf ein klares und schroffes „nein“ hinausliefe, würde auf einen toten Punkt führen. Deshalb widerspricht Sokrates behutsam, um zuletzt resigniert hinzuzufügen: „Aber lassen wir das, sprechen wir von etwas anderem.“

Nicht anders ist es in Kratylos 385a. Ἴσως μέντοι τι λέγεις, ὦ Ἑρμόγενες· σκεψώμεθα δέ. (Apelt: „Vielleicht ist an deiner Ansicht etwas Richtiges, Hermogenes. Doch laß uns die Sache erwägen.“) Sokrates ist jedenfalls sehr ungläubig. In Menon 78c sagt Sokrates zunächst ganz offen: Ἰδωμεν δὴ καὶ τοῦτο εἰ ἀληθὲς λέγεις· Aber es scheint ihn zu reuen, so deutlich gewesen zu sein; deshalb fügt er ganz und gar nicht im Einklang mit der inneren Logik der Stelle hinzu: ἴσως γὰρ ἂν εὖ λέγοις. Der jüngere Sokrates stellt den Xenos vor die Entscheidung. Politikos 268a: Οὐκοῦν ὀρθῶς ἂν λέγοιεν; aber dieser weicht aus: Ἴσως.

Das ἴσως gibt der Antwort den Charakter der Unbestimmtheit, der Zweideutigkeit und macht den anderen zunächst nur etwas mißtrauisch, bis er zuletzt doch das „nein“ spürt, soweit er sich nicht selbstbewußt darüber hinwegsetzt und es als Zustimmung nimmt.

Die gleiche Funktion hat auch κινδυνεύει, das unscheinbar wie ἴσως manchmal in heiklen Situationen eine Kränkung des anderen und den Abbruch des Gespräches verhindert.[1]

Theaitet 151e. Sokrates subjektiviert seine Antwort durch κινδυνεύει; dadurch erreicht er, daß die bittere und schroffe Klarheit und Eindeutigkeit abgeschwächt wird. Κινδυνεύεις μέντοι λόγον οὐ φαῦλον εἰρηκέναι περὶ ἐπιστήμης χτλ.

Philebos 47d. Κινδυνεύεις ὀρθότατα λέγειν. Zumeist gleitet die Unterhaltung zwischen Bejahung und Verneinung hindurch; die Sprechenden gehen jeder Bestimmtheit geradezu aus dem Weg und

[1] In der Bedeutung von „scheinen“ steht κινδυνεύειν erst bei Plato. Reiter (De Platonica proprietate quadam dicendi. Prgr. Braunsberg 1897) glaubt, es sei ein Lieblingswort des Sokrates gewesen; von ihm habe es Xenophon und vor allem Plato übernommen.

arbeiten sich mit Hilfe dieser Form an gefährlichen Klippen der Unterhaltung vorbei z. B. Politikos 301 a. κινδυνεύει, b κινδυνεύει. Ἔοικε γοῦν, c κινδυνεύει. Sie wählen selbstverständlich gelegentlich auch den Omdp neben den anderen einschränkenden Mitteln und verbinden dann und wann auch mehrere Formen vorsichtiger Ausdrucksweise pleonastisch miteinander.

So bezweifelt Ion, ob Sokrates Recht habe: Ion 536 d: θαυμάζοιμι μεντἂν εἰ οὕτως εὖ εἴποις, ὥστε με ἀναπεῖσαι κτλ.

Unglaublich ist, was du sagst, antwortet Theaitet in dem gleichnamigen Dialog: 163 d. Καὶ πῶς, ὦ Σώκρατες; τέρας γὰρ ἂν εἴη ὃ λέγεις.

Politeia I 330 d. Ὃ ἴσως οὐκ ἂν πολλοὺς πείσαιμι λέγων.

Kratylos 407 c. 434 d. Ἴσως γὰρ οὐκ ὀρθῶς ἔγκειται, ὦ Σώκρατες· Auch in der Form der Frage kann der Sprechende die ablehnende Antwort geben, wobei er etwa noch den Omdp wählt: Timaios 26 e. Καὶ τίν' ἂν μᾶλλον ἀντὶ τούτου μεταλάβοιμεν, ὅς κτλ.

Nomoi VII 792 bc. Kleinias. Δῆλον δή, καὶ μάλιστά γ' ἄν, ὦ ξένε, εἴ τις πολλὰς ἡδονὰς αὐτῷ παρασκευάζοι. Athener. Τοῦτ' οὐκέτ' ἂν ἐγὼ Κλεινίᾳ συνακολουθήσαιμ' ἄν, ὦ θαυμάσιε. ἔστιν γὰρ οὖν ἡμῖν ἡ τοιαύτη πρᾶξις διαφθορὰ μεγίστη πασῶν· ἐν ἀρχῇ γὰρ γίγνεται ἑκάστοτε τροφῆς. ὁρῶμεν δὲ εἴ τι λέγομεν. Kleinias. Λέγε τί φῄς.

Würde der Athener seinen Widerspruch so formulieren: „Darin, Kleinias, kann ich dir nicht zustimmen, denn meiner Ansicht nach ist...", dann würde der Wortlaut seiner wahren Gesinnung entsprechen. Aber er befürchtet, er könnte zu schroff widersprechen, deshalb geht er einen behutsamen Umweg. Kleinias wird unmittelbar in ὦ θαυμάσιε angesprochen, aber scheinbar schon zuvor in Κλεινίᾳ genannt, sodaß er nun plötzlich in zwei Personen gespalten zu sein scheint, in die, die der Athener mit ὦ θαυμάσιε als den Kleinias des jetzigen Augenblickes anredet und die, die er mit Κλεινίᾳ objektiviert als die Trägerin der unrichtigen Behauptung. In ὦ θαυμάσιε wird nun Kleinias auf die Seite des Atheners gezogen, mit ihm zu einer Kampfgemeinschaft zusammengefaßt, die durch die erste Person des Verbums im Plural und des Possessivpronomens weiterhin gefestigt wird. Ihr Ziel ist, gemeinsam die Behauptung anzugreifen, die fälschlich gegeben wurde.

Sie wurde gegeben von Kleinias, aber diesem das offen ins Gesicht zu sagen, vermeidet er sozusagen durch die Setzung von Κλεινίᾳ. Diese Person als Trägerin der Behauptung scheint gleichsam losgelöst zu sein vom Kleinias des Dialoges, der in ὦ θαυμάσιε festgelegt ist, und geradezu ein neuer dritter Partner zu sein, gegen den der Athener und Kleinias sich wenden. Dadurch wird Kleinias seine Behauptung plötzlich fremd und er kann sich nicht betroffen fühlen, wenn ihr widersprochen wird. Zugleich wählt der Athener noch den Omdp, um scheinbar die Möglichkeit offen zu lassen, daß das „οὐκ" nicht unbedingt eintreten müsse.

Durch die Formeln ἴσως und κινδυνεύει durch den Omdp, vor allem durch ihre gegenseitige Verbindung gibt der Sprechende seiner Erwiderung höchst raffiniert den Charakter der Unbestimmtheit, des Schwankens und der scheinbaren Unsicherheit.[1] Der feinfühlige Hörer wird trotzdem, wenn auch schonend, getroffen und fühlt instinktiv hinter diesen Formen, insbesondere hinter ihrer Häufung, die Ablehnung. Er wird dem anderen dankbar sein, daß er sie so taktvoll verhüllt hat, ohne ihn persönlich in Verlegenheit zu bringen, und wird sich weiterhin bereitwillig an der Fortführung des Gespräches beteiligen. Manchmal wird er freilich trotzdem gekränkt sein und von der Unterhaltung abstehen, oft auch wird ihm die Ablehnung kaum zum Bewußtsein kommen. Die liebenswürdige Täuschung und Fiktion läßt ihn gar nicht auf den Widerspruch achten und unberührt spricht er zunächst weiter.

Nicht minder als in Frage und Antwort tritt all dies in der Aussage in Erscheinung.[2] Sie, die der Antwort ja nicht schlechthin gleichgesetzt werden darf, ist denselben Gefahren ausgesetzt, mag sie widersprechen oder tadeln. Das letztere bedarf besonderer Aufmerksamkeit von Seiten des Sprechers. Doch ist sie auch als objektive, allgemeingültige Behauptung schon der Gefahr ausgesetzt, daß sie als Ausdruck zu großen Selbstvertrauens und Vonsicheingenommenseins erscheint, falls sie im Indi-

[1] Litotes, vgl. dazu Wackernagel II, S. 298. Havers Syntax 169.

[2] Lammermann S. 33—52. 58ff. 65. Kühner-Gerth II, 1, S. 233. Havers Volksk. S. 17. 18.

kativ gegeben wird. Auch sie richtet sich daher in der sprachlichen Formulierung nach den Mitmenschen aus.

Phaidon 63a. Καὶ ὁ Σιμμίας, Ἀλλὰ μήν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, νῦν γέ μοι δοκεῖ τι καὶ αὐτῷ λέγειν Κέβης... καί μοι δοκεῖ Κέβης εἰς σὲ τείνειν τὸν λόγον, ὅτι κτλ. Kebes bezweifelt die Richtigkeit der Ansicht des Sokrates und widerspricht. Simmias greift diesen Widerspruch auf, führt ihn, an sich klar und unzweideutig, an. Aber formal versucht er durch die Beziehung auf seine Person (zweimaliges μοὶ δοκεῖ), durch die Subjektivierung der objektiven Tatsache der Erwähnung jede Schärfe und Bitterkeit zu nehmen. Er gibt sich den Anschein, als habe er nur den Widerspruch empfunden und das könne als die Erkenntnis eines einzelnen leicht irrtümlich und sogar falsch sein.

Politeia III 410c. (Sokrates): ...οὐχ οὗ ἕνεκά τινες οἴονται καθιστᾶσιν, ἵνα τῇ μὲν τὸ σῶμα θεραπεύοιντο, τῇ δὲ τὴν ψυχήν; (Glaukon): Ἀλλὰ τί μήν; VII 526ab (Sokrates): Ὁρᾷς οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ φίλε, ὅτι τῷ ὄντι ἀναγκαῖον ἡμῖν κινδυνεύει εἶναι τὸ μάθημα, ἐπειδὴ φαίνεταί γε προσαναγκάζον αὐτῇ τῇ νοήσει χρῆσθαι τὴν ψυχὴν ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν; Sokrates ist der Überzeugung, daß auch dieses Lehrfach (τὸ μάθημα) eingeführt werden müsse; zum zweiten Mal betont er das, da Glaukon zuerst nur zögernd zugestimmt hat, da er die Notwendigkeit nicht einsah. Hier wie zuvor (III 410c) wählt er das abschwächende Verbum: κινδυνεύει (bzw. κινδυνεύουσιν), um seine widersprechende Ansicht „unbestimmt" und subjektiv zu äußern. Sehr viel Takt und Zartgefühl bedarf der Sprechende da, wo er sich veranlaßt fühlt, seinen Mitunterredner zu tadeln, wenn anders er schonend dabei vorgehen will.

Kriton 45c. Ἔτι δέ, ὦ Σώκρατες, οὐδὲ δίκαιόν μοι δοκεῖς ἐπιχειρεῖν πρᾶγμα, κτλ. πρὸς δὲ τούτοις καὶ τοὺς ὑεῖς τοὺς σαυτοῦ ἔμοιγε δοκεῖς προδιδόναι, κτλ. ἢ γὰρ οὐ χρὴ ποιεῖσθαι παῖδας ἢ συνδιαταλαιπωρεῖν καὶ τρέφοντα καὶ παιδεύοντα, σὺ δέ μοι δοκεῖς τὰ ῥᾳθυμότατα αἱρεῖσθαι. Wie schon öfters möchte Kriton Sokrates zur Flucht überreden. Dabei spart er nicht mit bitteren Vorwürfen, da Sokrates den Gedanken ablehnt; er wagt es aber nicht sich unvermittelt gegen den todgeweihten Freund und Lehrer auszusprechen. Deshalb sagt er nicht klipp und klar: „Unrecht tust du, wenn...",

sondern schaltet zwischen den Vorwurf und den Betroffenen sich selbst ein: μοὶ δοκεῖς. „Du scheinst mir ... Ich glaube ...“ Kriton denkt sicher nicht gerade jetzt daran, andere könnten vielleicht mit Recht auch anderer Meinung sein, sondern er will nur die Ungeheuerlichkeit des Vorwurfes abschwächen und gebraucht deshalb die subjektive Wendung. Zugleich gebraucht er die Figur der Litotes, damit nicht das harte Wort ἀδικία im Ohr nachklinge, sondern das durch die Negation in sein Gegenteil verkehrte δίκαιον. In σπεύδεις ... wählt er zwar unverdeckt die zweite Person; doch der Vorwurf ist hier nicht so stark. Sobald er jedoch vom Verrat an den eigenen Kindern spricht, geht er wieder von sich aus: ἔμοιγε δοκεῖς; er subjektiviert den Vorwurf, der einen Ton der Unsicherheit, bloßen Glaubens und Meinens erhält und die furchtbare Bitterkeit, die ihm innewohnt, mildert. Noch einmal nimmt er zu dieser Subjektivierung Zuflucht in: σὺ δέ μοι δοκεῖς, um erst die Aufforderung selbst in der zweiten Person zu geben.

Schonend rügt Sokrates die Auffassung des Hermogenes: Kratylos 390d. Κινδυνεύει ἄρα, ὦ Ἑρμόγενες, εἶναι οὐ φαῦλον, ὡς σὺ οἴει, ἡ τοῦ ὀνόματος θέσις, οὐδὲ φαύλων ἀνδρῶν οὐδὲ τῶν ἐπιτυχόντων.

Ion 539e: Ion. Ἐγὼ μέν φημι, ὦ Σώκρατες, ἅπαντα. Sokrates: Οὐ σύ γε φῄς, ὦ Ἴων, ἅπαντα· ἢ οὕτως ἐπιλήσμων εἶ; καίτοι οὐκ ἂν πρέποι γε ἐπιλήσμονα εἶναι ῥαψῳδὸν ἄνδρα. (1. Frageform ἢ ἐπιλήσμων εἶ; 2. Omdp οὐκ ἂν πρέποι).

Bitterer Vorwurf und eine gewisse Erregtheit spricht aus den Worten des Protarchos: Philebos 12a. Παραδούς, ὦ Φίληβε, ἡμῖν τὸν λόγον οὐκ ἂν ἔτι κύριος εἴης τῆς πρὸς Σωκράτη ὁμολογίας ἢ καὶ τοὐναντίον; ebenso aus denen des Xenos: Politikos 280b. Οὐχ ἕσπου τοῖς λεχθεῖσιν, ὡς φαίνῃ. Aber jedesmal wird der Tadel vorsichtig und behutsam geäußert.[1]

Der Sprechende empfindet rückhaltlose Offenheit nicht allein bei Widerspruch und Tadel als unangebracht, sondern ihm dünkt eine Aussage überhaupt, eine Behauptung im Gewande assertorischer Sicherheit und unbegrenzter Überzeugtheit

[1] Auch der pluralis sociativus mildert den Tadel: Lammermann S. 42ff. 78ff.

lästig und unhöflich.[1] So schwächt Kebes in Phaidon 70 b seine Ansicht zurückhaltend ab durch ἴσως und die Litotes: ἀλλὰ τοῦτο δὴ ἴσως οὐκ ὀλίγης παραμυθίας δεῖται καὶ πίστεως κτλ., ebenso Sokrates in 72 d: Ἔστιν γάρ, ὦ Κέβης, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, παντὸς μᾶλλον οὕτω κτλ., und im Phaidros 261 a: Ἆρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον κτλ.

Voller Zartheit und Feinfühligkeit sind die Worte Kritons im gleichnamigen Dialog. 43 c: Ἀγγελίαν, ὦ Σώκρατες, φέρων ... χαλεπὴν καὶ βαρεῖαν, ἣν ἐγώ, ὡς ἐμοὶ δοκῶ, ἐν τοῖς βαρύτατ' ἂν ἐνέγκαιμι. Seine traurige Pflicht ist es, Sokrates melden zu müssen, daß das Schiff morgen von Delos einläuft. Diese Botschaft trägt er, wie er sagt, schwerer als jede andere, der sich die Sache zu Herzen nimmt. Dabei sagt er aber nicht: „Ich ertrage sie am schwersten", sodaß Sokrates geradezu auf seine Anhänglichkeit hingewiesen würde, im Gegenteil er stellt es nur als eine Möglichkeit hin: Omdp. Und diesen bescheidenen Ton schwächt er noch durch ὡς ἐμοὶ δοκῶ ab. Sehr fein sind auch die beiden Stellen: Kratylos 428 b. εἰ μέντοι ἔχεις τι σὺ κάλλιον τούτων λέγειν, οὐκ ἂν θαυμάζοιμι κτλ. und Sophistes 260 b: Ἀλλ' ἴσως τῇ δ' ἐπόμενος ῥᾷστ' ἂν μάθοις.

Die Rücksichtnahme auf den Mitmenschen wie die Achtung vor dem eigenen Ich verpflichtet dazu, alle die Aussagen, die irgendwie Selbstlob enthalten, nicht aufdringlich zu geben. Gerade Personen wie Ion sind, wie die Unterhaltung rasch lehrt, sehr von sich eingenommen und stellen ihr Talent und Können nicht unter den Scheffel. Es ist sehr interessant zu beobachten, wie sogar sie immer darauf bedacht sind, in der Form sie wenigstens ertragbar und urban zu äußern. Damit erreichen sie, daß die anderen sich nicht von vornherein abgestoßen fühlen, sondern doch mit Bereitwilligkeit, wenn auch mit einem verständnisvollen Lächeln, zuhören.

Ion 530 c. Ion ... καὶ οἶμαι κάλλιστα ἀνθρώπων λέγειν περὶ Ὁμήρου, κτλ.

530 d. Ion ... ὥστε οἶμαι ὑπ' Ὁμηριδῶν ἄξιος εἶναι χρυσῷ στεφάνῳ στεφανωθῆναι.

[1] Frage und Befürchtungssatz erwähnt Lammermann als formale Mittel behutsamer Aussage. Er beschränkt sich auf ihre Behandlung; S. 50–60. 65.

540 d. Ion ... Γνοίην γοῦν ἂν ἔγωγε οἷα στρατηγὸν πρέπει εἰπεῖν.

Protagoras 328 ab. ... ἀλλὰ κἂν εἰ ὀλίγον ἔστιν τις ὅστις διαφέρει ἡμῶν προβιβάσαι εἰς ἀρετήν, ἀγαπητόν. ὧν δὴ ἐγὼ οἶμαι εἷς εἶναι, καὶ διαφερόντως ἂν τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ὀνῆσαί τινα κτλ.

In Politeia V 474 a kann man genau den Durchbruch des Gefühls der Vorsicht verfolgen. Zunächst steht immer der Indikativ, bis zuletzt überraschend der Omdp erscheint, der nur als Reflex des plötzlich aufsteigenden Bescheidenheitsgefühls erklärbar ist, die sich in der ihr gemäßen Form abreagiert.

In Nomoi X 897 e: Κάλλιστα ἂν λέγοις (das von den bisherigen Beispielen abweicht) könnte man vielleicht annehmen, die vorsichtige Ausdrucksweise sei gewählt, weil ein uneingeschränktes Lob am Ende unhöflich gegen das eigene Ich sein könnte!

Der feinfühlige und rücksichtsvolle Sprecher trägt also Bedenken, selbst seine schlichte Aussage bestimmt und eindeutig zu formulieren. Gewiß ist es verständlich, wenn er Widerspruch und Tadel behutsam und schonend gibt, aber besonders auffallend ist es, daß er sogar eine unanfechtbare Behauptung schlechthin der objektiven Gültigkeit, die ihr an und für sich zukommt, beraubt und sie unsicher, unbestimmt und subjektiv gibt. Die sprachlichen Mittel, die er hierzu verwendet, sind Formeln wie: δοκεῖ μοι, κινδυνεύει, οἶμαι, ὡς φαίνῃ, Omdp.

Unter diesen ist das δοκεῖ μοι unserem deutschen: mich deucht, mir scheint, mir kommt vor, mich will bedünken (Hildebrand S. 89) nahe verwandt. Auch der Potentialis hat sich sehr frühzeitig im Deutschen entwickelt und sich auffallend weit verbreitet. In den Wahlverwandtschaften sagt z. B. Eduard: „Für unsere Kinder dächte ich wäre gesorgt“ (S. 64) oder Teil I, Kap. 5 gegen Ende: „Nun ich dächte doch versetzte Charlotte, das verstünde sich von selbst.“ Angst und Höflichkeit drücken die Worte des Sohnes aus in Halbes Emporkömmling S. 99, der vor seinen Vater hintritt und anfängt: „Vater, ich habe — ich hätte,“ und erst auf die barsche Frage, was er wolle, fortfährt: „ich habe eine große Bitte an dich.“[1]

[1] Wunderlich S. 215—216.

Die Mannigfaltigkeit und Vielfalt der psychologischen Motive und der ihnen zugeordneten sprachlichen Formen ist gegenüber der im ersten Abschnitt behandelten Kategorien größer, differenzierter und problematischer. Welche Mühe gibt sich der Sprechende allein bei der Gestaltung der behutsamen Frage! Einmal möchte er es dem anderen überlassen, ob er antworten will, und wählt zu diesem Zwecke: ὡς ἔοικεν, φαίνεται und den Omdp.; in vielen Fällen wiederum gibt er sich den Anschein, als richte er die Frage, die offensichtlich, was nicht übersehen werden darf, sich ausschließlich an den anderen wendet, an den Mitunterredner und sich zugleich, als wollte er gleichsam mit dem anderen gemeinsam Antwort geben, um ihn zu unterstützen und zu entlasten. Der „pluralis sociativus" ist hiefür gemäßer Ausdruck. Ist zuerst der Angeredete noch als Gegenüber gekennzeichnet, wird er jetzt mit dem Redenden zu einer Einheit verschmolzen und zuletzt im „impersonellen Passiv" treten sie beide in den Hintergrund. Die Antwort andrerseits wird dann zumeist vorsichtig und rücksichtsvoll gegeben (ἴσως, κινδυνεύει, Omdp; Scheinfigur des Herrn Jemand[1]), wenn sie Zweifel, Ablehnung oder gar Widerspruch in sich schließt, was notwendig die Gefahr in sich birgt, zu verstimmen oder zu kränken. Nicht anders ist es bei der Aussage, die Widerspruch oder Tadel zum Ausdruck bringt. Sie wird gemildert durch die Formeln δοκεῖ μοι, ὡς φαίνῃ, κινδυνεύει, sowie durch den Omdp. Hier wäre noch hinzuzufügen das Imperfekt von οἶμαι[2] und der pluralis sociativus (Wackernagel und Lammermann), die dieselbe Funktion ausüben. Aber selbst die bloße Behauptung, wie sich ergab, wagt der Sprecher nicht immer objektiv, allgemeingültig im Indikativ zu geben. Mit Rücksicht auf den anderen, auf seine Ansicht und Meinung subjektiviert er sie, gibt ihr den Ton von Unsicherheit und Unbestimmtheit. Ebendieselben Formen wie zuvor dienen auch hier zum Ausdruck schonender Behutsamkeit. Zu erwähnen wären

[1] Vgl. hierzu die Ausführungen bei Lammermann S. 37f. und oben S. 31.

[2] Lammermann S. 53—55, insbesondere S. 54. „In Wirklichkeit stellt das Imperfekt ᾤμην nur eine Geste höflichen Entgegenkommens dar und eine mildere Form, die eigene gegenteilige Ansicht zu Gehör zu bringen."

hierzu noch die Frage[1] und der sogenannte Befürchtungssatz,[2] die wie ὄμην im Hinblick auf die Ausführungen von Lammermann hier nicht behandelt zu werden brauchen.

So steht den Personen der Dialoge eine Fülle von Formen zu Gebote, um ihre jeweiligen Behutsamkeitsempfindung und -stimmung in jedem einzelnen Augenblick in geeigneter Weise auszudrücken. Dabei steht durchwegs Sokrates als Führer und Träger der Gespräche weit im Vordergrund. Und gerade durch die vorsichtige Ausdrucksweise wird eine interessante Seite an ihm lebendig charakterisiert. Denn in der subtilen, psychologisch differenzierten Erfassung der jeweiligen seelischen Haltung des anderen und in der abwechslungsreichen Wahl der Formen, die der gegebenen Situation jeweils am besten entspricht, offenbart sich sein pädagogisches ingenium. Seine τέχνη μαιευτικὴ καὶ διαλεκτική, die psychologisch so tief fundiert ist, enthüllt sich vorzüglich in dem Spiel von Frage und Antwort. Und gerade die elenktische Frage ist das dialektische Werkzeug schlechthin des Sokrates und grundsätzlich weist er sich die Rolle des Fragenden zu.[3] „Er ist der Überzeugung, daß nur auf diese Weise die ἀμαθία behoben und der Weg zur Erkenntnis freigemacht wird."[4] So beginnt er zunächst behutsam im Dialog zu fragen, um den Mitunterredner unauffällig zum beabsichtigten Thema hinzuführen. Unvermerkt spinnt er das Gespräch weiter, wobei er zumeist wiederum ununterbrochen fragt. Dabei läßt er alle seine psychologisch raffinierten Künste spielen, um nicht durch eintöniges Fragen den anderen zu ermüden und die Zuhörer zu langweilen. Und immer weiß er selbst in den heikelsten Situationen schonend weiterzufragen; zugleich versteht er es auch, Widerspruch, Tadel und Ablehnung zart zu äußern, sodaß der andere nicht verletzt wird und das Gespräch weitergeht und zwar trotz aller Rücksichtnahme und scheinbaren Nachgebens doch immer den Weg, den er wünscht. Insbesondere verrät die einzigartige Verwendung

[1] Wackernagel I, S. 42. 43. Lammermann S. 65—66. 79. 80.
[2] Lammermann S. 60—64.
[3] Maier S. 366.
[4] Lammermann S. 65.

des plur. soc. bei der Frage seine pädagogische Genialität. Dabei ist das nur ein beschränktes Teilgebiet aus seinem Wirkbereich. Dieser Plural dient ihm zugleich zur Milderung eines Tadels oder einer Aussage, zumeist aber zur unübertrefflich rücksichtsvollen Suggestion gemeinsamen Arbeitens und zwar so sehr, daß man ihm auf Schritt und Tritt begegnet.[1] Dadurch schafft er in vollendeter Weise das Gefühl der Gemeinschaft und der wahren Einheit, die Atmosphäre gemeinsamen Wirkens, vollkommener und fruchtbarer συνουσία. So ist schließlich das Gespräch ein Miteinander und Füreinander, das das Wirksamwerden einer gegensätzlichen Gestimmtheit, jeden dialektischen Lockerungsversuch überwindet. Die Intensität, mit der im Vollzug des διαλέγεσθαι die Kommunikation der Mitunterredner so sehr betont wird, überbrückt die Gegensätzlichkeit und schafft die einzige Möglichkeit zur Klärung des Wissens,[2] zur Hinführung an die Wahrheit und zugleich zur wirklichen Sittlichkeit. Und so schwebt über allen Formen der vorsichtigen Frage, der behutsamen Antwort und der rücksichtsvollen Aussage die Luft und der Duft des Sokratischen, eine einzigartige Atmosphäre zweckdienlicher und doch unbewußt ausströmender Urbanität und Höflichkeit und Rücksichtnahme auf den Mitmenschen.

Alle diese sprachlichen Formen, die im Munde des Sokrates soviel Leben und soviel Seele erhalten, sind in der griechischen Sprache und etwas abgewandelt auch in vielen anderen zu finden. Da gerade der plur. soc. so außerordentliche Bedeutung für die τέχνη μαιευτική des Sokrates hat, sei zum Erweis seiner außerordentlichen Verbreitung seine reiche Verwendung auch außerhalb Platos und überhaupt hellenischer Sphäre kurz angedeutet. In der besonderen Verwendung bei der vorsichtigen Frage findet er sich zwar schon bei Homer, aber im Griechischen sonst im allgemeinen selten. Wenn jemand nach dem Wissen des Mitunter-

---

[1] Bei der Aussage z. B.: Philebos 53 e Τάχα δ' ἴσως, ὦ παῖ, μᾶλλον μαθησόμεθα προελθόντος τοῦ λόγου. Gemeinsames Arbeiten: Politeia 334 e, 335 c, 340 e und viele andere Stellen.

[2] Brecht S. 31—38, insbesondere S. 33—35.

redners fragt, sagt Wackernagel,[1] heißt es in den Epen nicht: οἶσθαι, sondern: ἴδμεν. Es sei hierzu zur Verlebendigung darauf verwiesen, daß auch bei uns etwa der feinfühlige Lehrer den Schüler manchmal fragen wird: „Haben wir es wirklich gelernt?“ Das Peinliche der inquisitorischen Frage mildert das Wir. Allerdings ist hier schon fast ein Tadel zu spüren. Gerade aber bei ihm ist der plur. soc. besonders angebracht. So sagt Adeimantos in der Politeia VIII 562e, als Sokrates eine zu kühne Behauptung aufstellt: Πῶς τὸ τοιοῦτον λέγομεν; Ganz in diesem Sinne sagt auch in Goethes Torquato Tasso II. Akt 1. Szene die Prinzessin zum Dichter: Auf diesem Wege werden wir wohl nie die Gesellschaft finden. Auch zur behutsamen Aufforderung kann er dienen, worauf schon früher verwiesen wurde: Homer B 139: ἀλλ' ἄγεθ', ὡς ἂν ἐγὼν εἴπω, πειθώμεθα πάντες· Σ 273 εἰ δ' ἂν ἐμοῖς ἐπέεσσι πιθώμεθα κηδόμενοί περ.[2] Höflich schließt sich der Sprechende in die Aufforderung mit ein. Alle diese besonderen Verwendungsmöglichkeiten haben letzten Endes ihren Urgrund in der Funktion des Gemeinschaftsgefühls, das oft nüchterne Sachlichkeit mit wohltuender Gefühlswärme umkleidet. Gerade in dieser Beziehung ist es im plur. soc. heute wie schon in der Antike (z. B. bei Polybios[3]) besonders spürbar. „Der Gelehrte an seinem Schreibtisch sieht sich inmitten seiner Leser und fühlt die geistige Verbundenheit“ (Slotty[4]). Man lese z. B. nur H. Paul daraufhin durch S. 5: Wir sind überzeugt, daß ... S. 5. Aber damit sind wir nicht der Verpflichtung enthoben ... S. 6 ..., darnach müssen wir anerkennen ... usw. Damit will der allgemeinste Charakter des plur. soc. vergegenwärtigt sein, wie er auch bei Plato im Gespräch so überaus lebendig ist. Slotty unterscheidet noch einen plur. affectus, der zur Abreaktion eines starken Affektes dient. So ist z. B.

[1] I, S. 42.

[2] Wackernagel I, S. 42. 43.

[3] Vgl. dazu Knodel S. 41. Alle diese Hinweise und Beispiele sprechen gegen Lammermanns These von einer spezifisch attischen Urbanität. Seine Beispiele vom plur. soc. stammen übrigens ausschließlich aus den platonischen Dialogen.

[4] Vgl. für das Gesamtproblem des plur. soc. die vorzüglichen Ausführungen bei Slotty in den: IF 44. S. 155–190. 45, S. 348–363. Spitzer Umg. S. 76.

die Homerstelle X 391[1] oder auch Ion 530 ab zu verstehen. (νικήσομεν ist als Plural der Freundschaft, des Miterlebens und Mitempfindens zu erklären.) Der Plural steht unlogisch für den Singular, aber psychologisch gerechtfertigt durch den Empfindungsverlauf; das Gefühl der Größe des Sieges und des Ruhmes verlangt nach einem adäquaten Ausdruck, den er nur in der 1. Person Plural findet. Sokrates: Τί οὖν; ἠγωνίζου τι ἡμῖν; καὶ πῶς τι ἠγωνίσω. Ion: Τὰ πρῶτα τῶν ἄθλων ἠνεγκάμεθα, ὦ Σώκρατες. Sokrates: Εὖ λέγεις· ἄγε δὴ ὅπως καὶ τὰ Παναθήναια νικήσομεν. Ion: Ἀλλ' ἔσται ταῦτα, ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ.

## Ironie.

Die platonischen Dialoge sind in Ironie getaucht. Sie stellt eine Abwehr gegen die Gefahr der Verkrustung und Verhärtung philosophischer Lehre und ein Wachhalten der Freiheit des Sehens vom Ursprung her dar.[2] Sie ist aber konkreter gefaßt auch eine Verhaltungsweise des Sokrates gegenüber den Mitunterrednern, ein launiges Scherzen und Spielen, das wohl einer gewissen freundlichen Geringschätzung des anderen nicht entbehrt.[3] Insofern übt sie innerhalb des begrenzten Wirkbereiches Einfluß auf die sprachliche Gestaltung der Gespräche aus, die hier aber entsprechend dem Thema der vorliegenden Untersuchung nur soweit erfaßt werden soll, als sie wesentliche Mittel vorsichtiger Ausdrucksweise verwendet. Sie werden durch die Ironie, insbesondere dann, wenn sie sich in einem Satz oder in einem kurzen Abschnitt häufen, öfters gleichsam in ihr Gegenteil verkehrt und damit geradezu zur Unhöflichkeit.

Apologie 23d. τὰ γὰρ ἀληθῆ οἴομαι οὐκ ἂν ἐθέλοιεν λέγειν, ὅτι κτλ. Die Wahrheit wollen sie nicht sagen, wirft Sokrates seinen Gegnern vor. Der Omdp mildert scheinbar diesen Vorwurf, ebenso οἴομαι, das ihn subjektiviert. Aber die folgenden Worte: „ὅτι κατά-

[1] Vgl. dazu die Bemerkung Wackernagels I, S. 98.
[2] Brecht S. 33. 44—45.
[3] Vgl. Maier S. 367.

δηλοι γίγνονται προσποιούμενοι μὲν εἰδέναι, εἰδότες δὲ οὐδέν." werfen auf ihn ein ganz anderes Licht. In der bitteren Anklage sind die behutsamen Formen nichts anderes als ätzender Hohn, der durch den Potentialis und οἶομαι noch kränkender und spöttischer wird, da man mit solchen Mitteln gar nicht rechnet.

Ähnlich verhält es sich in 31 a. ... ὑμεῖς δ' ἴσως τάχ' ἂν ἀχθόμενοι, ὥσπερ οἱ νυστάζοντες ἐγειρόμενοι, κρούσαντες ἄν με, πειθόμενοι Ἀνύτῳ κτλ. Vielleicht, vielleicht (ἴσως, τάχα) meint er spöttisch, werden die Richter über seine Worte unwillig sein. Die reine Möglichkeit betont noch das wiederholte ἄν bei jedem Partizip (ἄν ἀχθόμενοι, κρούσαντες ἄν).

Hippias Maior 300 c. Sokrates: Ἡδέως γε, ὦ Ἱππία. ἀλλὰ γὰρ ἐγὼ ἴσως κινδυνεύω δοκεῖν μέν τι ὁρᾶν οὕτως ἔχον ὡς σὺ φῂς ἀδύνατον εἶναι, ὁρῶ δ' οὐδέν. Ironisch ist Sokrates besorgt: κινδυνεύω: ἴσως: δοκεῖν. Aber Hippias läßt sich durch die Überfülle der spöttisch gebrauchten Einschränkungsformen nicht aus der Fassung bringen, tadelnd antwortet er und deckt damit die Ironie des Gegners auf: Οὐ κινδυνεύεις, ὦ Σώκρατες, ἀλλὰ πάνυ ἑτοίμως παροῇς.

Protagoras 335 c. (Sokrates): ἀλλὰ σὲ ἐχρῆν ἡμῖν συγχωρεῖν τὸν ἀμφότερα δυνάμενον, ἵνα ἡ συνουσία ἐγίγνετο· νῦν δὲ ἐπειδὴ οὐκ ἐθέλεις καὶ ἐμοί τις ἀσχολία ἐστὶν καὶ οὐκ ἂν οἷός τ' εἴην σοι παραμεῖναι ἀποτείνοντι μακροὺς λόγους — ἐλθεῖν γὰρ ποί με δεῖ — εἶμι· ἐπεὶ καὶ ταῦτ' ἂν ἴσως οὐκ ἀηδῶς σου ἤκουον. Hinter dem Schwall von Worten verbirgt Sokrates die Drohung, er sehe sich gezwungen, zu gehen, sollte Protagoras nicht in Rede und Gegenrede sich mit ihm unterhalten wollen; seinen allzulangen Ausführungen könne er nicht folgen. In der Hülle eines bescheidenen Schülers inmitten der zahlreichen Anwesenden wagt er es nicht, in verletzender Deutlichkeit einfach zu sagen: εἶμι und als wahre Begründung ἐπειδὴ οὐκ ἐθέλεις sc. διαλέγεσθαι (1) anzugeben. Abschwächend fügt er den fiktiven Grund hinzu ἐμοί τις ἀσχολία ἐστὶν (2); aber er scheint zu befürchten, sein Entgegenkommen könnte die Klarheit seiner Absage verwischen. Deshalb wiederholt er ἐπειδὴ οὐκ ἐθέλεις (1) in etwas höflicher Form καὶ οὐκ ἂν οἷός τ' εἴην σοι παραμεῖναι ἀποτείνοντι μακροὺς λόγους (1 a) (οὐκ ἂν οἷός τ' εἴην ist vorsichtige Ausdrucksweise!), um ganz plötzlich darüber eine gewisse Reue zu

empfinden und liebenswürdiger Weise noch einmal den Gedanken der ἀσχολία (2) aufzugreifen: ἐλθεῖν γάρ ποί με δεῖ. So ist das εἶμι zweimal wahrheitsgemäß in 1 und 1a, zweimal fiktiv und abschwächend durch 2 und 2a begründet. Aber der eigenartige Nachsatz bringt die ganze Deutung ins Schwanken. Würde der einfache Irrealis mit ἡδέως verbunden stehen, so würde der Satz, wenn auch ebenfalls mit leichter Ironie, dem Grund, der in ἀσχολία ausgesprochen ist, besonderen Nachdruck verleihen, da Sokrates es wahrhaft bedauert, deswegen gehen zu müssen. Aber aus der Litotes οὐκ ἀηδῶς und aus dem ἴσως hört man sehr viel Ironie, fast zuviel Ironie heraus und man fühlt, der ganze Entschuldigungsapparat war spöttische Irreführung.

Ähnliche Beispiele sind Kratylos 430b. Sokrates: Φέρε δή — ἴσως γὰρ ἐγὼ οὐ μανθάνω ἅττα ποτ' ἔστιν ἃ λέγεις, σὺ δὲ τάχ' ἂν ὀρθῶς λέγοις — ἔστι κτλ. 431e. Sokrates: Ἴσως ἄρα νὴ Δί' ἔσται. ὥσπερ ἐν ταῖς ἄλλαις τέχναις, καὶ νομοθέτης ὁ μὲν ἀγαθός, ὁ δὲ κακός, ἐάνπερ τὰ ἔμπροσθεν ἐκεῖνα ὁμολογηθῇ ἡμῖν.

Phaidon 95a. Statt zu sagen, es stimmt nicht, bemerkt Sokrates ironisch: ... οὔτε γὰρ ἄν, ὡς ἔοικεν, Ὁμήρῳ θείῳ ποιητῇ ὁμολογοῖμεν οὔτε αὐτοὶ ἡμῖν αὐτοῖς.

Politeia I 331e, 332b, c VII 529a. Ἴσως, ἦν δ' ἐγώ, παντὶ δῆλον πλὴν ἐμοί· ἐμοὶ γὰρ οὐ δοκεῖ οὕτως.

Euthydemus 295a. ... τί μεῖζον ἕρμαιον αὐτοῦ ἂν εὕροιμι ἐν παντὶ τῷ βίῳ;

Die sprachlichen Formen, die diese Beispiele enthalten, dienten in unseren früheren Beispielen ausschließlich zum Ausdruck der Rücksichtnahme des Sprechenden auf den Mitmenschen. Hier sind sie, sprachlich unverändert, Ergebnis einer ganz anderen Funktion, der Ironie, die die Bedeutung und den Sinngehalt, der ihnen wesensgemäß verhaftet ist, umbiegt, verändert und in sein Gegenteil verkehrt. Vielfach läßt sich ein Übergang verfolgen. Insbesondere da, wo die betreffenden Formen gehäuft auftreten, ist man zunächst mit Recht verleitet, an Liebenswürdigkeit von Seiten des Sprechenden zu glauben, erst gegen Schluß drängt sich dann die Erkenntnis auf, daß sie der Ironie dienten, die ihrerseits wohl manchmal erst allmählich im Sprechenden wirksam wird und

dann die Höflichkeitsfloskeln ihres ursprünglichen Gehalts beraubt. Sie erzielt durch den Gegensatz zwischen der Ausdrucksform und der ihr zu Grunde liegenden Gesinnung eine besonders starke Wirkung.[1]

## Das Ergebnis.

Der sprachliche Niederschlag der vorsichtigen Ausdrucksweise, wurde als Abweichung vom normalen Sprachgebrauch, wie ihn die Grammatik gemäß ihren Gesetzen vorschreibt, als sprachliche Besonderheit gedeutet. Das Phänomen haben die Anhänger der analytisch-positivistischen Methode, soweit sie sich überhaupt mit der Frage befaßten, an Hand mechanischer Gesetze unter Zuhilfenahme gewaltsam konstruierter Hypothesen, die der Wirklichkeit nicht gerecht zu werden vermochten, zu erklären versucht. Es ist aber, wie wir unter Verzicht auf Polemik zu zeigen suchten, nur im Sinne der deskriptiv-idealistischen Methode[2] als Spiegelung eines eigentümlich seelischen Affektes einer wirklichen Erklärung zugänglich. Ihre Forderung und Erkenntnis ist, daß jede seelische Erregung im Sprechenden in jeder einzelnen Situation ein ihr gemäßes Sprachbild erfordert. Bei der gesetzmäßigen Gleichheit der seelischen Struktur des sprechenden Menschen, wenigstens im Bereiche des Indogermanischen, lassen sich aber trotz der Irrationalität und Unbestimmtheit, die wesensgemäß dem Psychischen eigen sind, die einzelnen Motive zu einer größeren Gruppe zusammenfassen und einer gemeinsamen Grundfunktion zuordnen, der Rücksichtnahme auf den Mitmenschen; gewisse stereotype Sprachformen können ihr zugeschrieben werden.

Die Rücksichtnahme wurde im Anfang als eine Tendenz der sozialen Triebkraft, des Gefühls der Gemeinschaft gekennzeichnet. Insofern ist sie altruistisch, da sie auf den anderen bedacht

[1] Friedländer S. 178ff und Brecht S. 33ff behandeln das Wesen der sokratischen Ironie. Siehe auch Lammermann S. 76. Havers Synt. S. 191.

[2] Vgl. hiezu Löfstedt S. 6—104. Bally S. 11—16. Havers Volksk., Syntax passim. Hildebrand S. 88—92. 262—267. Spitzer Stilst. I, S. 4ff. II, S. 4ff. Umg. VI—VIII. Slotty Dial. passim. Wackernagel I, S. 60.

ist, eigenes Interesse, eigenes Wollen und Meinen wenigstens formal nach dem anderen ausrichtet. Genaues Zusehen belehrt jedoch, daß in diesem Sichbescheiden auch egoistische Strebungen verborgen sind. Instinktiv fühlt der Sprechende, daß er, wenn er liebenswürdig ist, den anderen weit mehr gewinnt, als würde er sich bestimmt und herrisch äußern. So kann man von einem psychologischen Trick, von seelischem Raffinement sprechen, insofern der andere entweder der liebenswürdigen Täuschung überhaupt erliegt oder beeindruckt von der Höflichkeit sich seinerseits verpflichtet fühlt, dem Sprechenden zu folgen. Altruismus und Egoismus gehen zumeist ineinander über, befinden sich zuweilen in Spannung oder treten in den einzelnen Situationen nach den gegebenen Umständen in wechselnder Intensität in Erscheinung.

Diese allgemein menschlichen Triebkräfte sind in den Gesprächspersonen der platonischen Dialoge so sehr wirksam, daß sie an ihnen nicht nur erkannt, sondern sogar eingehend gedeutet und geklärt werden können. Deshalb ist es wohl nicht genügend, alle diese Erscheinungen, wie das Lammermann versucht hat, nur mit dem Namen einer noch dazu spezifisch attischen Urbanität bezeichnen und erklären zu wollen. „Urbanitas“ ist wohl nur ein gesteigertes und erhöht wirksames Lebenselement im Bereich des Attischen, das zumindest dem Griechen, darüber hinaus dem Menschen des indogermanischen Sprachbereiches schlechthin eigen ist. Daß diese Steigerung gerade im Attischen ihre besonderen Triumphe feiert und sich dort über die allgemeine Erscheinung spürbar hinaushebt, was Lammermann auf besondere, auf Athen wirkende Ursachen zurückführt, will hier nicht von vornherein bestritten werden, aber es müßte etwa im Vergleich mit der vorsichtigen Ausdrucksweise Homers erst noch bewiesen werden. Dabei würde sich wohl herausstellen, daß die Eigenheiten der attischen „Urbanität“ sekundärer Natur sind. Die primären Ursachen der vorsichtigen Ausdrucksweise sind und bleiben jene besprochenen seelischen Triebkräfte, die wir als allgemein menschliche zu bezeichnen geneigt sein möchten, die aber mindestens auf die indogermanischen Sprachen und ihre Träger von elementarer Wirkung sind.

Das Wesen der Unterhaltung ist zwar nicht vollständig geklärt, aber doch in einem konstitutiven Bestandteil bezeichnet, spricht man psychologisch gesehen von einem Ringen zwischen den Sprechenden, das alle seelischen Kräfte in höchster Steigerung und dramatischer Wirksamkeit auslöst und wachruft. Das innerste Leben wird in den Worten sichtbar. Umgekehrt ist es daher möglich, von den Worten her dem Menschen in die Seele zu schauen, aus ihnen sein innerstes Wesen zu erkennen. Und daß das gerade in den platonischen Dialogen so verlockend und so weitgehend möglich ist, zeugt von der ungeheuren, unfaßbaren Lebendigkeit der Darstellung in Wort- und Satzgestaltung. Schon allein in der Betrachtung der vorsichtigen Ausdrucksweise, die doch nur ein Teilgebiet des großen Feldes platonischer Kunst darstellt, enthüllt sich soviel an innerem Leben, soviel an Gedanken, soviel an zart verschleierter Absicht, soviel an Charakter, daß die Personen in plastischer Gestalt vor uns stehen, leben und atmen. Sie sind bis zu der Leibhaftigkeit im Geiste getrieben, durch die allein sie erst dichterisch wirken können.

Die Dialoge selbst in ihrer Gesamtheit sind der Zusammenstrom des pulsierenden Lebens, wache Einheit aller Personen; über ihnen schwebt der Duft zarter Höflichkeit, liebenswürdiger Umgangsform. Sie sind getaucht in den Zauber feinster Geselligkeit, hinter der das echte, spannungsreiche Leben aufleuchtet. Über alles hinweg ragt aber die Gestalt des Sokrates, der als bezwingender Lehrer, als bescheidener Mensch, als „καλοκἀγαθὸς ἀνήρ“ vor uns hintritt. Ihn lebensmäßig und kunstvoll zugleich zu zeichnen und darzustellen, war die Leidenschaft Platos. Vorbild und Möglichkeit dazu waren ihm seine Gespräche. Er lauschte sie dem wahren Leben ab und erfüllte sie mit höchster Intensität, sodaß sie in gesteigerter Wirklichkeit alles menschlich Feine und Zarte voll enthüllen. Und selbst die kleinsten und unbedeutendsten Augenblicke und Worte sind in unsagbarer Vollendung noch so voll Leben und Wirklichkeit, daß man aus ihnen die ganze reiche Vielfalt des Seins herauslesen kann. Und doch tritt zugleich hinter dem Künstlerischen notwendig das Persönliche zurück.

## II. Die Rücksichtnahme auf die Gottheit.

In dem Verhältnis des Menschen zur Gottheit ist ein wichtiger Bestandteil das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl von einem höheren Wesen (Schleiermacher). Es hat wesensnotwendig zur Folge das Wissen um einen κόσμος, einen ordo, um ein Ordnungsgefüge, in dem Gott und Mensch sich einstufen. Der Mensch ist sich dabei lebendig bewußt, daß er gegenüber dem höchsten Wesen auf einer tiefen Stufe steht, daß seine Macht gering ist und ihre Grenzen eng sind in Anbetracht des weiten Bereichs der göttlichen Allmacht. Das weckt in ihm Scheu, Zurückhaltung, Rücksichtnahme. Sie verpflichtet ihn, jede Verletzung des ordo, jedes Mißachten der Abhängigkeit zu vermeiden. Instinktiv ist daher im religiösen Menschen die angstvolle Vorsicht wach, sich jeder Überhebung, jeder Hybris zu enthalten und die gesteckten Grenzen nicht in Übermut und Vermessenheit zu überschreiten. Nicht allein aber im Tun, sondern sogar mit Worten ist eine Verletzung dieser Ordnung möglich; selbstsicherer und selbstbewußter Ausdruck kann schon sträfliche Überhebung verraten. Sobald daher der religiös empfindende Mensch glaubt, seine Gedanken könnten ihn zu frevelhaften Worten verleitet haben, zwingt er sich zur Änderung des Wortgefüges, zu beteuernden oder einschränkenden Formeln, die nichts anderes als der Reflex einer gewissen Hybrisscheu sind.

Die Kinder des hellenischen Volkes, daher auch die Personen der platonischen Dialoge, sind in ihrer Wirklichkeit und Wahrheit diesem menschlichen Gesetz unterworfen. Sie hüten sich vor hybrisnahem Ausdruck. Will aber doch einmal ein Gedanke Wort werden, der sich plötzlich als Überhebung erweist, dann sind auch sie heiß bestrebt, ihre Rede vorsichtig und behutsam umzugestalten, soweit es ihnen noch möglich ist. So wird öfters wider Erwarten das gegebene Sprachbild verändert, wozu rein äußerlich den grammatikalischen Gesetzen entsprechend kein Grund vorhanden wäre. Durch die Rücksicht und Bescheidenheit ihrer Worte vermeiden sie den Zorn der Götter, die berufen sind, als Hüter der sittlichen Weltordnung in ewiger und unwandelbarer Gerechtigkeit

jede Verletzung der Ordnung, jeden Frevel zu ahnden und durch Strafe den zerstörten ordo wieder herzustellen.

## Behutsame Behauptung.

Behauptungen, die den Inhalt haben, daß etwas gut zu Ende geführt, etwas glückhaft erreicht ist, besitzen von Haus aus den Charakter selbstsicherer, übermütiger Feststellung, selbstbewußten Pochens auf Erfolg. Der Sprechende verkennt und mißachtet dabei leicht die Abhängigkeit von der Gottheit, der er allein das Glück verdankt. Das ist aber Frevel, Verletzung der göttlichen Ordnung. Der religiöse Mensch sucht das zu vermeiden; sobald er daher fühlt, seine Aussage sei wider seinen Willen zu selbstsicher, bestrebt er sich eindringlichst, durch behutsame und vorsichtige Gestaltung des sprachlichen Ausdrucks die Hybris, die der Behauptung anhaftet, abzuschwächen und zu verdecken. Dabei verändert und verformt er das sprachliche Bild soweit, bis es seiner Empfindung und seinem Gefühl entspricht.

Dieser seelische Impuls verfestigt sich allgemach in sprachliche Formen, die einmal eingebürgert sich gleich bleiben. Ein so entstandenes Wortgefüge (σὺν θεῷ εἰπεῖν) beherrscht die ersten Beispiele.

Protagoras 317 b. ...καὶ ἄλλας πρὸς ταύτῃ ἔσκεμμαι, ὥστε, σὺν θεῷ εἰπεῖν, μηδὲν δεινὸν πάσχειν διὰ τὸ ὁμολογεῖν σοφιστὴς εἶναι. Tragische Ironie überschattet die Worte des Protagoras, die uns die Erinnerung an das bittere Schicksal wachrufen, das sich später an ihm erfüllt hat. In diesem Augenblick ist er ganz ohne Furcht, sein offenes Bekenntnis zur neuen Lehre und Bildung könne ihm irgendwie schaden, obgleich er wohl gewiß weiß, daß man von ihr μαλακία τῆς ψυχῆς καὶ ἀσέβεια befürchtet. Er erhofft sich im Gegenteil durch sein mutiges und offenes Eintreten für sie Erfolg. Aber wie selbstbewußt er auch sonst im Dialog ist, so kann er doch nicht an der sorglosen Unbekümmertheit und untrügerischen Sicherheit des μηδὲν δεινὸν πάσχειν achtlos vorübergehen. Das Gefühl regt sich scheu in ihm, er könnte durch die Sicherheit und

Selbstbewußtheit seiner Behauptung das Schicksal oder die Gottheit erzürnen. Man kann nie wissen, ob diese Mächte sich nicht rächen. Diese unbestimmte Empfindung treibt ihn dazu, der klaren und eindeutigen Aussage ein σὺν θεῷ εἰπεῖν einzufügen. Beruhigt und geborgen kann er nun seine Ansicht äußern. Im Theaitet 151b kann man wohl σὺν θεῷ εἰπεῖν am besten mit unserem „Unberufen" übersetzen und erklären.

Nomoi IX 858b Kleinias. ... ἡμῖν δ' — εἰπεῖν σὺν θεῷ — ἔξεστι, καθάπερ ἤ λοθολόγοις ἤ καί τινος ἑτέρας ἀρχομένοις συστάσεως, παραφορήσασθαι χρόην ἐξ ὧν ἐκλεξόμεθα τὰ πρόσφορα τῇ μελλούσῃ γενήσεσθαι συστάσει κτλ. „Wir dagegen sind doch in der glücklichen Lage...", meint Kleinias. In dieser klaren und eindeutigen sprachlichen Form ist die Aussage seinen Gedanken und seiner Ansicht wahrhaft gemäß. Die Freude, das angenehme Bewußtsein leuchtet hervor, nicht wie andere gezwungen zu sein, unter dem Druck einer Notlage Gesetzesvorschriften erlassen und für verbindlich erklären zu müssen. Aber insgeheim verspürt er doch eine gewisse Scheu davor, er poche zu sehr auf die eigene vorteilhafte Lage und die Gunst des Augenblicks. Sie ist ein Geschenk der Götter; das darf man nicht undankbar vergessen, sonst könnte es vielleicht verloren gehen. Diese scheue und unbestimmte Empfindung nistet sich in den logischen Gedankengang ein und zersprengt das syntaktische Gefüge durch die ihm zugeordnete Ausdrucksform, durch: εἰπεῖν σὺν θεῷ.

In Politeia VII 517b spürt Plato den tiefsten Geheimnissen menschlichen Wissens und philosophischen Erkennens nach. Er gibt dem in höchster dichterischer Vollkommenheit anschauliche Gestalt im Höhlengleichnis, das er mit den wahrhaft demütigen Worten abschließt: θεὸς δέ που οἶδεν εἰ ἀληθὴς οὖσα τυγχάνει. τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, κτλ. Es steht ihm, der sich zuletzt als Mensch und nur als Mensch fühlt, fern, selbstsicher und überhebend zu urteilen, ob die tiefen Geheimnisse, die er anschaulich aufgedeckt hat, richtig und wesenhaft erkannt sind. Das Gefühl des wissenden Menschen mag mitklingen, daß er sich nie der Überzeugung hingeben darf, seine Erkenntnis sei unverrückbar wahr. Mit diesem selbstbewußten Überzeugtsein würde er sich

gegen die Gottheit auflehnen, die allein wissend alle Geheimnisse hütet. Das Wagnis, in sie einzudringen, wird gesühnt, die Gottheit versöhnt, dadurch daß sie ausdrücklich als oberster und höchster Richter anerkannt wird, der einzig und allein das endgültige Urteil über die Wahrheit des Erkannten fällt.

Voller Trauer und heimlichen Schmerzes sind die Worte des Sokrates in Kriton 46e: σὺ γάρ, ὅσα γε τἀνθρώπεια, ἐκτὸς εἶ τοῦ μέλλειν ἀποθνήσκειν αὔριον, καὶ κτλ. „Nach menschlichem, freilich nur nach menschlichem Ermessen wirst du morgen nicht sterben, mein Kriton; aber du kannst nicht wissen, was die Götter über dich verhängen. Dadurch wollen wir das an sich schon einschränkende ὅσα τἀνθρώπεια durch γέ noch behutsamer geben; es ist sonst zu selbstsicher! Mein Schicksal ist bittere Lehre.“ An Sokrates ist das verhängnisvolle Urteil nicht spurlos vorübergegangen und er, der göttliche, schon über alles Irdische erhabene Meister, bekennt sich zur menschlichen Schwachheit und Armseligkeit, was ihn uns nur noch vertrauter macht.

Das Formelhafte solcher Fügungen, die so eindeutig Bezug auf die Gottheit nehmen, erleichtert die Sammlung und Deutung der Beispiele. Weit schwieriger sind entsprechend ihrer allgemeineren Fassung die vieldeutigen sprachlichen Mittel der folgenden Beispiele zu interpretieren (Omdp, κινδυνεύει, οἶμαι, ὡς ἔοικεν).

Scheu vor überheblicher Behauptung spricht aus den Worten des Sokrates im Kratylos 428a. Καὶ μὲν δὴ ἔγωγε καὶ αὐτός, ὦ Κρατύλε, οὐδὲν ἂν ἰσχυρισαίμην ὧν εἴρηκα, ἢ δέ μοι ἐφαίνετο κτλ. und den Schlußworten des Dialogs Phaidon: ... ἀνδρός, ὡς ἡμεῖς φαῖμεν ἄν, τῶν τότε ὧν ἐπειράθημεν ἀρίστου καὶ ἄλλως φρονιμωτάτου καὶ δικαιοτάτου.

Der Omdp in Politeia IV 427c. (Sokrates): Ὠικισμένη μὲν τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, ἤδη ἄν σοι εἴη, ὦ παῖ Ἀρίστωνος ἡ πόλις erinnert unwillkürlich an den Potentialis einer uns geläufigen Ausdrucksweise: „Das wäre nun vollbracht; soweit wären wir,“ der „unlogisch“ steht, da in der Tat das Gewollte und Beabsichtigte erreicht ist. Aber sich eines Erfolges zu rühmen, ja ihn nur in seiner Tatsächlichkeit festzustellen, wäre Hybris, indem dadurch einseitig die eigene Leistung, das persönliche Glück betont und anerkannt wäre.

Ebenso Politeia IV 443b. Τέλεον ἄρα ἡμῖν τὸ ἐνύπνιον ἀποτετέλεσται, ὃ ἔφαμεν ὑποπτεῦσαι ὡς εὐθὺς ἀρχόμενοι τῆς πόλεως οἰκίζειν κατὰ θεόν τινα εἰς ἀρχήν τε καὶ τύπον τινὰ τῆς δικαιοσύνης κινδυνεύομεν ἐμβεβηκέναι.

V 479d. Ηὑρήκαμεν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὅτι τὰ τῶν πολλῶν πολλὰ νόμιμα καλοῦ τε πέρι καὶ τῶν ἄλλων μεταξύ που κυλινδεῖται τοῦ τε μὴ ὄντος καὶ τοῦ ὄντος εἰλικρινῶς. Wir haben gefunden, beginnt Sokrates, um dann wider alles Erwarten in das syntaktische Gefüge, das der adäquate Ausdruck der Gedanken ist, ὡς ἔοικεν (= „unberufen") wohl ganz willkürlich einzuschieben. Gerade an dieser Stelle ist vorzüglich zu erkennen, wie die Scheu vor Hybris mitten in die Gedankenwelt einbricht, Wort zu werden sucht, um dann, wenn sie abreagiert ist, die Bahn für weitere Aussage ungehindert freizugeben.

Besonders deutlich ist dies in Politeia IV 444a zu sehen: Εἶεν ἦν δ' ἐγώ· τὸν μὲν δίκαιον καὶ ἄνδρα καὶ πόλιν καὶ δικαιοσύνην, ὃ τυγχάνει ἐν αὐτοῖς ὄν, εἰ φαῖμεν ηὑρηκέναι, οὐκ ἂν πάνυ τι οἶμαι δόξαιμεν ψεύδεσθαι. Rückblickend verleiht Sokrates dem Gedanken Ausdruck, er habe gefunden, was Gerechtigkeit sei, ein gerechter Mann und ein gerechter Staat. Er wagt es aber nicht, dies uneingeschränkt festzustellen, deshalb verwendet er nicht einfach ein Verbum des Wissens, sondern die Litotes: „Wir täuschen uns darin wohl nicht"; dadurch wird das Sprachbild schon etwas verfärbt, noch mehr aber durch das Eindringen von δοκεῖν, womit das Wissen überhaupt ausgeschaltet ist, und der Eindruck des Angenommenen hervorgerufen wird, der sich noch steigert durch den Omdp, wozu zuletzt noch οἶμαι hinzukommt, was das Moment der Annahme, des bloßen Meinens so bedeutend verstärkt, daß man das Festüberzeugtsein vollständig vergißt, das eigentlich der Stelle zu Grunde liegt. So haben wir hier geradezu den Prototyp der vorsichtigen Ausdrucksweise. Dabei muß hier aber betont werden, daß Bescheidenheit vor dem Mitmenschen und Hybrisscheu hier wie auch sonst oft ineinander übergehen; die vorsichtige Ausdrucksweise findet auch hier ihren Reflex in den Antworten des Dialogpartners.

Politikos 277a. Wie zuvor Sokrates, sagt jetzt der jüngere

Sokrates, wie er auf die bisherige Unterhaltung beurteilend und zusammenfassend zurückblickt: Καὶ κινδυνεύει γε, ὦ ξένε, τελέως ἂν ἡμῖν οὕτως ἔχειν ἡ περὶ τὸν πολιτικὸν ἀπόδειξις. (Vgl. unser: „Das hätten wir geschafft.“)

Nomoi VII 811c. Athener. Ὠγαθὲ Κλεινία, κινδυνεύω κατά γέ τινα τρόπον ηὐτυχηκέναι.

811d. ...τῷ δὴ νομοφύλακί τε καὶ παιδευτῇ παράδειγμα οὐκ ἂν ἔχοιμι, ὡς οἶμαι, τούτου βέλτιον φράζειν, ἢ ταῦτά τε διδάσκειν παρακελεύεσθαι τοῖσι διδασκάλοις τοὺς παῖδας, κτλ. Auch wir werden manchmal bei Abschluß einer Arbeit sagen: „Ich glaube, das dürfte mir ganz gut gelungen sein.“ Damit bedienen wir uns einer Ausdrucksweise, die der des Atheners gleicht: οὐκ ἂν ἔχοιμι, ὡς οἶμαι, κτλ. Das Sprachbild stimmt mit dem logischen Gedankengang nicht überein, da es in zweifacher Weise verändert wird: 1. durch den Omdp, 2. durch ὡς οἶμαι. Daß die Hybrisscheu wirklich lebendig war und Hybris tatsächlich als frevelhaft empfunden wurde, wird besonders klar aus:

Phaidon 95b. (Kebes) ...ταὐτὰ δὴ οὐκ ἂν θαυμάσαιμι καὶ τὸν τοῦ Κάδμου λόγον εἰ πάθοι. Ὠγαθέ, ἔφη ὁ Σωκράτης, μὴ μέγα λέγε, μή τις ἡμῖν βασκανία περιτρέψῃ τὸν λόγον τὸν μέλλοντα ἔσεσθαι. Kebes wählt schon vorsichtig den Omdp. Aber selbst der Potentialis scheint Sokrates noch zu wenig behutsam zu sein; er warnt ihn deshalb: μὴ μέγα λέγε. Ebenso warnt im Sophistes 237e 238a, als Theaitet ebenfalls bereits mit vorsichtiger Einschränkung sagt: Τέλος γοῦν ἂν ἀπορίας ὁ λόγος ἔχοι der Xenos: Μήπω μέγ' εἴπῃς κτλ.

In überzeugender Eindringlichkeit beweisen gerade die beiden letzten Platostellen, daß in den Personen der Dialoge die Hybrisscheu wahrhaft lebendig ist, daß sie von dem Glauben an die überragende Allmacht der Götter erfüllt sind und instinktiv in jeder Situation auch nur in Worten Überhebung meiden. Sie wagen es nicht, was sie glückhaft erreicht oder geleistet haben, die Gunst ihrer Lage und die widerspruchslose Wahrheit ihrer Erkenntnis eindeutig und klar oder voller Freude zu äußern. Die Gefahr, der Überheblichkeit oder der Hybris anheimzufallen, droht allzusehr; jede Verletzung des Maßes, des ordo, ist Frevel, heischt sühnende Strafe, die die Götter nicht mehr so sehr aus Mißgunst

über das Erreichte, das Glück, sondern als Hüter der Ordnung, als wahrhaft sittliche Mächte verhängen.

Denn diese Form der Hybrisscheu, wie sie die Interpretation der Stellen vorzeichnet, im großen Zusammenhang der Anschauung vom Neide der Götter gesehen, bedeutet eine Sublimierung gemeingriechischer Gedanken, eine Ethisierung des ursprünglichen Glaubens, wie er in frühester Zeit schon bei Homer (O 473, ϑ 565, ν 174, ψ 210) und in ausgeprägter, in Schillers bekannter Ballade noch lebendiger Form bei Herodot begegnet III 40: ἐμοὶ δὲ αἱ σαὶ μεγάλαι εὐτυχίαι οὐκ ἀρέσκουσιν ἐπισταμένῳ τὸ θεῖον ὡς ἐστι φθονερόν.

Auf dieser ersten Stufe der Hybrisfurcht herrscht die tief eingewurzelte Vorstellung, daß die menschlich gesinnten Götter schlechthin gegen die aufstrebenden Menschen mißgünstig gesinnt seien und eifersüchtig über ihre Macht und Herrschaft wachen. Schon ein durchaus zufälliges Übermaß an Glück und Erfolg, aber auch schon bloße überhebliche Gesinnung genüge, die Eifersucht der Götter herauszufordern. Und sie ließen, um den Menschen zu vernichten, ihm eine Schuld erwachsen, die ihr Tun rechtfertigt, und bedienten sich unter Umständen sogar eines gerechten Trugs. So empfindet Aischylos in seinen Tragödien (z. B. Niobe fr. 156),[1] so fleht Pindar in der Olympischen Ode XIII 24 für Korinth, dessen Glück er preist: ὅπατ' εὐρὺ ἀνάσσων Ὀλυμπίας, ἀφθόνητος ἔπεσσιν γένοιο χρόνον ἅπαντα, Ζεῦ πάτερ; und offen bekennt der Sprecher in Eur. Rhes. 342f.: Ἀδράστεια μὲν ἁ Διὸς παῖς ἔργοι στομάτων φθόνον. φράσω γὰρ ὅσον μοι ψυχᾷ προσφιλές ἐστιν εἰπεῖν. Die Ursache zu dieser Anschauung ist wohl in der Anthropomorphisierung der Götter zu suchen, die man sich auch mit den Fehlern der Menschen behaftet dachte; dabei durfte das nationalgriechische Laster, der Neid, nicht fehlen (Herodot VII 236. Aischylos Agam. 832f).[2]

---

[1] Nestle hier und später: Gr. R. von Homer bis Pindar S. 123ff. 127ff. Gr. R. vom Zeitalter des Perikles... passim; besonders aber bereits in seinem Aufsatz: „Die Weltanschauung des Aischylos", Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur, 10. Jahrg. Leipzig 1907 S. 225—246. 305—333. Jäger, Paideia passim.

[2] Nägelsbach S. 51ff. Eichhoff S. 4ff. Über einige religiös-sittliche Vorstellungen im klassischen Altertum. Prgr. Duisburg 1846.

Der Volksglaube erhält aber allmählich eine tiefere, im Leben bewährte Bedeutung; die Götter wachen im Dienst des Verhängnisses über das dem Menschen und den Völkern beschiedene Maß und Gleichgewicht. Der Gedanke des Ausgleichs (ἰσονομία) besiegt den der voraussetzungslosen Eifersucht. So demütigen die Götter Xerxes, der im Übermut die Herrschaft eines Mannes über Europa und Asien errichten wollte und über die ihm gesetzten Grenzen hinausging; das ist der Vorwurf zu den Persern des Aischylos. Gerecht sind die Götter, aber auch allmächtig und voll furchtbaren Zornes und schrecklicher Rache.

Auf der dritten und letzten Stufe der Wandlung dieser Anschauung sind in weiterer Ethisierung und Sublimierung die Götter sittliche Mächte, die Überhebung und Hybris als Frevel, als Verstoß gegen den ordo mißbilligen und strafen. Jeglicher Neid steht außerhalb des göttlichen Reigens (Phaidros 247a: φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται). Und wie man durch hybrishaftes Tun und Reden sich ihre Ungnade und Strafe zuzieht, gewinnt man durch gutes Handeln und Sprechen ihr Wohlgefallen und Wohlwollen (εὔνοια), das, wie die Personen der Dialoge wissen, Vollendung des Begonnenen schenkt und das Erreichte und Gewonnene bewahrt.

Diese geläuterte und verfeinerte Anschauung von der Hybris empfindet selbst eine Behauptung, eine Aussage, die in ihrem Inhalt zuviel Selbstbewußtsein enthält, als Vergehen gegen die sittlichen Verpflichtungen; die zur Sophrosyne erhobene Scheu davor beeinflußt die Gestaltung der Sprache. Gewiß ist die so entstandene vorsichtige Ausdrucksweise vielfach rasch zur Gewohnheit ohne tiefere Bedeutung geworden. Aber sobald eine Persönlichkeit wie Sokrates sie gebraucht, erhält sie wieder ihren wahren und tieferen Sinn, ihren religiösen Gehalt und ist letztlich Ausfluß echtester εὐσέβεια.

Die Germanen wie viele andere Völker teilen mit den Griechen den Glauben, daß Hybris, Pochen auf Erfolg, der Anfang vom Ende sei, da die tägliche Erfahrung von der Unbeständigkeit des menschlichen Glücks alle aufs eindringlichste belehrt, wie ohnmächtig der Mensch ist. Auch der moderne Mensch, sagt Havers,[1]

[1] Volksk. S. 13. 15. 17.

ist dem verfallen; auch er ist bereit, wenn er glaubt, sein Glück zu bestimmt geäußert zu haben, nach Vorschrift des Aberglaubens „unberufen“ hinzuzufügen oder den Konjunktiv, den Modus der Nichtwirklichkeit zu wählen (Das hätten wir geschafft.),[1] ein Nachhall also jener Scheu vor Überhebung gegenüber der Gottheit oder dem Schicksal, letztlich gleicher Art und Wurzel wie die Hybrisscheu der Griechen.

## Behutsames Wünschen und Hoffen.

Konstitutives Element des Wünschens und Hoffens ist das Streben und Begehren, irgend etwas zu erreichen und zu erhalten. Die Erfüllung des Begehrten liegt aber oft außerhalb des Wirk- und Machtbereiches des Sprechenden und seiner Mitunterredner; man kann sagen, es ist von unbekannten Gewalten abhängig, von übersinnlichen, religiös gesprochen göttlichen Mächten. Allzu bestimmter und selbstbewußter Ausdruck des Hoffens und Wünschens, der vorgibt, der Erfüllung gewiß zu sein, könnte der Tatsächlichkeit des Abhängigkeitsgefühls widersprechen, müßte mit ihm in Streit geraten. Die Rücksichtnahme auf jenes Gefühl fordert daher behutsame und bescheidene Ausdrucksweise.

Unsere Interpretation des Ausdrucks rücksichtsvollen Wunsches beschränkt sich auf eine bestimmte Form, die uns schon bekannt ist, auf: βουλοίμην ἄν. Doch hat ihre psychologische Unterbauung im Zusammenhang des Folgenden vom Bereich des Religiösen her zu erfolgen.

Apologie 19a ... βουλοίμην μὲν οὖν ἂν τοῦτο οὕτως γενέσθαι, εἴ τι ἄμεινον καὶ ὑμῖν καὶ ἐμοί, ... Klar ist der Sinn des Wunsches, den Sokrates hier ausspricht. Wenn es besser für ihn und die Richter sei, daß er in erfolgreicher Verteidigung den Verleumdungen die Spitze abbreche, dann wünsche er, daß sie einen

[1] Vgl. Havers ausgezeichnete Einführung in das Problem: Volksk. passim. Hildebrand, der als erster auf diesen Fragenkomplex hinweist, bezeichnet diesen Konjunktiv als die merkwürdigste Erscheinung unserer ganzen Syntax (S. 92).

günstigen Verlauf nehme. Die Bedingung ist tatsächlich realiter ausgesprochen und im Indikativ nach grammatikalischem Gesetz im Wennsatz realisiert. Demzufolge müßte auch das Verbum des Vordersatzes im Indikativ stehen (βούλομαι). Aber wider alle begriffsgebundene Grammatik gibt er es im Omdp. Da also diese Form nicht der Ausdruck des logischen Gedankenganges sein kann, der durchaus den Indikativ fordert, muß sie Ausfluß eines psychischen Affektes sein. Sokrates empfindet wohl plötzlich die ganze Schwere der Verwirklichung seines Wunsches: das zwingt ihn zum Bekenntnis der Abhängigkeit der Erfüllung von außer ihm vorhandenen Faktoren. Letzten Endes steht sie ausschließlich bei der Gottheit. Sie allein kann alle unvorhergesehenen Schwierigkeiten beheben.

Wie vermessen würde die Antwort des Sokrates auf die Worte des Ion in Ion 532d ...χαίρω γὰρ ἀκούων ὑμῶν τῶν σοφῶν lauten, würde er sagen: Βούλομαί σε ἀληθῆ λέγειν, ὦ Ἴων. Βουλοίμην ἄν verrät das Wissen um die Abhängigkeit.

Lysis 211e. Sokrates. ...καὶ βουλοίμην ἄν μοι φίλον ἀγαθὸν γενέσθαι μᾶλλον ἢ τὸν ἄριστον ἐν ἀνθρώποις ὄρτυγα ἢ ἀλεκτρυόνα κτλ. Einen guten Freund wünscht sich gewiß jeder Mensch, auch Sokrates. Aber gerade die Erfüllung eines solchen Wunsches ist am allerwenigsten dem Willen und der Macht des Menschen anheimgegeben, sondern gänzlich vom Entscheid des Schicksals oder der Gottheit abhängig.

Euthyphron 3a. Βουλοίμην ἄν, ὦ Σώκρατες, ἀλλ' ὁρῶ ὡς μὴ τοὐναντίον γένηται κτλ. Selbstverständlich muß Euthyphron Sokrates von ganzem Herzen wünschen, daß es ihm in dem bevorstehenden Prozeß gut gehe (βούλομαι). Deshalb möchte es fast scheinen, als würde die unbestimmte Fassung des Wunsches geradezu unhöflich wirken. Aber er will damit nur zum Ausdruck bringen, er würde es zwar unter allen Umständen gerne sehen, daß Sokrates nichts Schlimmes erleide: aber die Götter allein haben es zu entscheiden.

Kratylos 414e. Hermogenes. Βουλοίμην ἄν.

Phaidon 76b. Βουλοίμην μεντἄν, ἔφη ὁ Σιμμίας. Wir könnten hier fast von einem sogenannten frommen Wunsch sprechen.

Politeia IV 430d. Ἐγὼ μὲν τοίνυν, ἔφη, οὔτε οἶδα οὔτ' ἂν βουλοίμην αὐτὸ πρότερον φανῆναι ...

VI 507a. Βουλοίμην ἄν, εἶπον, ἐμέ τε δύνασθαι κτλ.

Nomoi IV 718c. Athener. Βουλοίμην ἂν κτλ.

Interessant ist Euthydemus 283e. ... ὡς ἐγὼ τόνδε βουλοίμην ἂν ἐξολωλέναι. Frevelhaft ist das Begehren des Ktesippos.

Die Betrachtung dieser Beispiele ergibt den deutlichen Eindruck, daß der Sprechende befürchtet, er würde durch die Form βούλομαι den Anschein erwecken, als wollte er vermessen die Erfüllung seines Wunsches geradezu erzwingen, die doch seinem Einfluß entzogen ist und von Mächten abhängig ist, denen er geradezu ohnmächtig ausgeliefert ist. Dieses Gefühl sucht Entspannung und Lösung in der potentialen Formulierung des Wunsches, eben durch: βουλοίμην ἄν. Durch die Anerkennung des tatsächlichen Abhängigkeitsverhältnisses meint er wohl auch die Gottheit für sein Begehren zu gewinnen.

Ebendasselbe Motiv beherrscht die Beispiele, die ein behutsames Hoffen enthalten, das sich an und für sich vom Wunsch schon durch größere Scheu und Vorsicht unterscheidet (ich wünsche —ich hoffe).

Ion 530b. Sokrates. ... ἄγε δὴ ὅπως τὰ Παναθήναια νικήσομεν. Ion. Ἀλλ' ἔσται ταῦτα, ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ. Von Sieg zu Sieg, von Erfolg zu Erfolg eilt Ion. Freudetrunken und siegesgewiß kann er Sokrates von seinem letzten Sieg in Epidauros erzählen, als er ihn darnach fragt und zugleich zu wissen wünscht, ob er auch in den Panathenäen aufzutreten vorhabe; im Plural der Freundschaft fügt er noch hinzu: καὶ τὰ Παναθήναια νικήσομεν. Zuversichtlich antwortet Ion: Ἀλλ' ἔσται ταῦτα. Mit gutem Grund kann er der berechtigten Überzeugung sein, die ja auch Sokrates teilt, daß er nach menschlichem Ermessen und vernünftiger Überlegung in Anbetracht seines Könnens den Siegeskranz erringen wird. Aber der Zusatz ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ belehrt uns darüber, daß es doch eine Täuschung wäre, an eine grenzenlose und unerschütterliche Zuversicht von Ions Seite zu glauben. Er ist sich bei all seiner Einbildung instinktiv bewußt, daß das Ἀλλ' ἔσται ταῦτα ein Zuviel an Hoffnung ist, daß er die Grenzen, die dem Menschen Ion gesteckt sind,

zu überschreiten und gegen die Mächte zu freveln im Begriffe ist, die Sieg und Niederlage zuteilen. Was über das Maß des verständigen und vernünftigen Sichbescheidens hinausgeht, wird zur Hybris, die verderblich ist.

Laches 201c. Sokrates. Ἀλλὰ ποιήσω, ὦ Λυσίμαχε, ταῦτα, καὶ ἥξω παρὰ σὲ αὔριον, ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ. Hier taucht die Frage auf, ob ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ nicht zu einer bloßen Formel erstarrt ist. Man möchte sich freilich dagegen sträuben, daß gerade Sokrates es so schal und leer aussprechen sollte. Selbstverständlich liegt die Entscheidung über das Geschick des Menschen in jedem einzelnen Augenblick in der Hand der Gottheit und es ist deshalb nie möglich, etwas Bestimmtes auch nur auf die kürzeste Zukunft über sein Leben auszusagen. Doch eine solche Selbstverständlichkeit zu erwähnen, liegt meist fern und ist wohl, so möchte man glauben, Sokrates fremd gewesen. Vielleicht aber war es doch eine Gewohnheit von ihm, stets in ähnlichen Fällen diese Formel zu gebrauchen, was wir als Ausfluß seiner besonderen εὐσέβεια ansehen müßten. Parallelen gibt es dafür auch bei uns in pietistischen Kreisen. Und so wäre es tatsächlich eine Formel, im Munde eines Bedeutenden aber verliert diese Formel die ihr sonst leicht anhaftende Banalität und gewinnt wieder an Echtheit und Leben.

Phaidon 69d. εἰ δ' ὀρθῶς προυθυμήθην καί τι ἠνύσαμεν, ἐκεῖσε ἐλθόντες τὸ σαφὲς εἰσόμεθα, ἂν θεὸς ἐθέλῃ, ὀλίγον ὕστερον, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ. Immer war Sokrates, wie er kurz zuvor selbst sagt, bemüht gewesen, unter die wahren Philosophen gezählt zu werden. Die Unterwelt, in die er jetzt hinabsteigen muß, wird ihm Antwort geben, ob er wirklich und wahrhaft zu ihnen gehört. Noch in προυθυμήθην spricht er in der 1. Person Singular, wie es natürlich und logisch notwendig ist, da er von sich spricht; aber ganz unmittelbar und überraschend geht er in die 1. Person Plural über. Unbewußt ist in ihm das Gefühl rege geworden, die Vorstellung aufgestiegen, daß er ja stets nicht allein, sondern wie auch jetzt im Kreise seiner Freunde und Zuhörer um die Erkenntnis der Wahrheit gerungen hat, und sie alle in dem ἠνύσαμεν zu Wort kommen müßten. Diese Vorstellung, dieses Gefühl der Freundschaft und Gemeinschaft ist in ihm in diesem

Augenblick so stark und mächtig, daß er auch weiterhin sagt: ἐκεῖσε ἐλθόντες τὸ σαφὲς εἰσόμεθα. Er sieht seine Freunde vor sich, wie sie alle voll Schmerz und Trauer in Gedanken mit ihm den bitteren Weg gehen; niemand, auch er nicht, vermag die Trennung zutiefst zu begreifen. Und doch hat er allein an das Schicksal die brennende Frage zu richten, ob es richtig war, was er tat. Er wird es bald erfahren — wenn Gott will. Fast möchte man Mißtrauen in den Worten spüren, die erhoffte Antwort, die erwartete Offenbarung im Jenseits, könnte nicht erfolgen. Oder er unterwirft sich vielmehr selbst hierin dem Willen der Gottheit, die gewähren und versagen kann. Bald wird er Gewißheit haben, denn in kurzer Zeit wird sich alles erfüllen — da fügt er hinzu: ὡς ἐμοὶ δοκεῖ. Wie kann er bei einer so unverrückbaren Tatsache plötzlich noch den Ton der Vorsicht, der Unbestimmtheit und der Möglichkeit heraufbeschwören? Wie kann er in den Worten ὡς ἐμοὶ δοκεῖ einen Zweifel über den bevorstehenden Tod äußern? Warum sollte das Todesurteil nicht vollstreckt werden? Bittere Ironie ist es, die aus diesen Worten spricht.

Noch einmal wird die tiefe Tragik dieses Dialoges in ein paar scheinbar ganz nebensächlichen Worten fühlbar: in 80 d. ... εἰς Ἅιδου ὡς ἀληθῶς, παρὰ τὸν ἀγαθὸν καὶ φρόνιμον θεόν, οἵ, ἂν θεὸς θέλῃ, αὐτίκα καὶ τῇ ἐμῇ ψυχῇ ἰτέον, κτλ. Erschütternd deutet Sokrates auf sein nahes Ende hin und gibt zugleich der Hoffnung Ausdruck, daß er eingehen werde in das Reich des guten Gottes. Mit vollster Zuversicht darf er es hoffen, hat er doch nicht allein um Wahrheit und Sittlichkeit philosophiert, sondern auch darnach gelebt und mit der Aufsichnahme des ungerechten Todesurteils letztes Zeugnis dafür abgelegt. Aber trotzdem schränkt er die Hoffnung ein, stellt das Wirklichwerden der Gottheit anheim. Würde doch auch wohl heute selten ein überzeugter Christ auf dem Totenbett sagen, selbst wenn er inbrünstig daran glaubt, er komme bestimmt in den Himmel. Wie Sokrates wird er es instinktiv schon deswegen unterlassen, weil er fühlt, es ist dem Menschen ein vermessenes Hoffen, das Frevel ist und die Gefahr des Verlustes dieser Hoffnung beschwört.

Vertrauensvoll sagt Sokrates zu Theaitet in dem gleichnamigen

Dialog 151d. ἐάν γὰρ θεὸς ἐθέλῃ καὶ ἀνδρίζῃ, οἷός τ' ἔσῃ. (Wer sich selbst hilft, dem hilft Gott).

Unter allen Beispielen sind die aus den Nomoi von besonderem Interesse, da sie in ganz besonderem Maße Einblick in das persönliche Denken und Fühlen des alten Plato zu gewähren scheinen.

Nomoi VI 752ab. Einen weiten Weg sind die Greise schon gewandert, haben vieles besprochen und sind doch noch nicht am Ziel ihrer Wanderung, am Ende ihres Gespräches. In rohen Umrissen ist der Idealstaat der Gesetze erst entworfen, die genauere Ausführung bleibt noch vorbehalten. Deshalb darf keine Müdigkeit sich hervorwagen; jedes noch ungeklärte Problem muß gelöst werden wie z. B. augenblicklich das der Beamtenwahl. Zuversichtlich meint Kleinias: Πάνυ μὲν οὖν ποιῶμεν ἥπερ καὶ λέγομεν (nämlich die Ausführungen nach Möglichkeit zu beenden), worauf der Athener erwidert: Ἔσται ταῦτ', ἂν θεὸς ἐθέλῃ καὶ γήρως ἐπικρατῶμεν τό γε τοσοῦτον. Behutsam ist die Antwort auf das sicher klingende ποιῶμεν. Wir sind schon alt, meint er, und wir müssen sehen, ob wir unserem Alter diese Anstrengungen überhaupt noch zumuten können. Du sagst zwar kühn: ποιῶμεν, vielleicht überblickst du nicht sogleich, was sich im Zusammenhang mit der eben zu erörternden Frage noch an Problemen ergibt. Ich glaube, nur ἂν θεὸς ἐθέλῃ, wird es möglich sein, unsere Aufgabe zu beendigen. Voll Zuversicht antwortet Kleinias: Ἀλλ' εἰκὸς ἐθέλειν. „Daß Gott will, daran brauchen wir nicht zu zweifeln; kein Sich-Überheben ist unser Tun, sondern der Gottheit wohlgefällig, da wir einen Staat zu gründen versuchen, in dem ihr höchste Verehrung gezollt wird. Deshalb wird sie nicht argwöhnisch unser Tun betrachten, sondern uns ihre Hilfe gewähren." Diesen Gedanken greift dann auch der Athener auf und antwortet: Εἰκὸς γὰρ οὖν. ἑπόμενοι δὲ αὐτῷ λάβωμεν καὶ τόδε.

I 632e. Athener. ... ὕστερον δὲ ἀρετῆς πάσης ἅ γε νυνδὴ διήλθομεν ἐκεῖσε βλέποντα ἀποφανοῦμεν, ἂν θεὸς ἐθέλῃ.

VII 799e. Athener. ... τάχα γὰρ ἴσως, εἰ θεὸς ἐθέλοι, κἂν ἡ διέξοδος αὕτη ὅλη σχοῦσα τέλος ἱκανῶς ἂν μηνύσειε καὶ τὸ νῦν διαπορούμενον.

VIII 841c. Athener. ... ταῦτα δὴ καθάπερ ἴσως ἐν μύθῳ τὰ νῦν λεγόμεν' ἐστὶν εὐχαί. πολύ γε μὴν ἄριστα, εἴπερ γίγνοιτο, ἐν πάσαις πόλεσι

γίγνοιτο ἄν. τάχα δ' ἄν, εἰ θεὸς ἐθέλοι, κἂν δυοῖν θάτερα βιασαίμεθα περὶ ἐρωτικῶν κτλ.

III 688e. Liebenswürdig lobt Kleinias den Athener und versichert ihm, er werde mit allem Eifer seine weiteren Ausführungen anhören. Megillos pflichtet bei und fordert schließlich auf: ποιῶμεν ἃ λέγεις. Da fügt Kleinias geradezu ängstlich hinzu: Ἔσται ταῦτα, ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ.

IX 859b. Athener. ... ἀγαθὸν δ' εἴη τε, καὶ ἂν θεὸς ἐθέλῃ, γίγνοιτ' ἂν ταύτῃ.

In einigen wenigen Fällen üben dieselbe Funktion wie ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ der Omdp oder einzelne Formen wie ἔοικεν u. ä. aus.

Wie in Phaidon 69d scheint zunächst auch in 61c ganz leise in den Worten des Sokrates die Hoffnung, dem Letzten noch zu entgehen, durchzuschimmern: ... ἄπειμι δέ, ὡς ἔοικε, τήμερον· κελεύουσι γὰρ Ἀθηναῖοι. Aber in Wahrheit ist es nur bittere Ironie, die ὡς ἔοικε setzt. Nicht anders ist es in 69e. ... εἴ τι οὖν ὑμῖν πιθανώτερός εἰμι ἐν τῇ ἀπολογίᾳ ἢ τοῖς Ἀθηναίων δικασταῖς, εὖ ἂν ἔχοι.

Behutsam ist die Hoffnung ausgedrückt im: Euthydemus 275c. Τὰ δὴ μετὰ ταῦτα, ὦ Κρίτων, πῶς ἂν καλῶς σοι διηγησαίμην;

Philebos 13d. Sokrates. ... καὶ τάχ' ἂν ἰόντες εἰς τὰς ὁμοίας ἴσως ἄν πως ἀλλήλοις συγχωρήσαιμεν. Die Mittel vorsichtiger Ausdrucksweise häufen sich: 1. τάχα, 2. Omdp, 3. ἴσως, 4. πῶς.

Politikos 264b. Xenos. ... ἴσως γὰρ καὶ τοῦτο ὃ σὺ προθυμῇ διαπεραινόμενος ὁ λόγος αὐτός σοι κάλλιον μηνύσει. 283c u. ä.

Der religiös empfindende Mensch ist sich bewußt, daß zwingende Bestimmtheit und unbegrenzte Zuversicht bei Wünschen und Hoffen unangebracht sind, da ihr Erfülltwerden von Mächten außer ihm abhängig ist, von Schicksal oder Gottheit. Innerhalb dieser Sphäre bekommen sie dadurch den Charakter des Forderns und Zwingens und der Gottheit wird gleichsam die Pflicht aufgebürdet, dem Menschen zu Willen zu sein. Oder der Mensch gibt sich dem vermessenen Glauben hin, seine Kraft allein genüge vollauf, das Gewünschte oder Erhoffte zu erlangen. Er vergißt dabei sowohl den freien Entscheid der Gottheit wie das Völlig-von-ihr-abhängig-sein. All das ist dem Griechen Überhebung,

Frevel gegen die Gottheit. Es fordert Sühne und Sichbescheiden als Ausgleich der gestörten Ordnung. Das menschliche Begehren wird daher in seine Grenzen gewiesen. Der Sprecher hütet sich vor der Hybris. Sollte je sein Wunsch oder seine Hoffnung ihr nahekommen, so bestrebt er sich, wenigstens formal dies zu verdecken, seine Worte einzuschränken und abzuschwächen. Er bedient sich der vorsichtigen Ausdrucksweise (ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ, Omdp, τάχα, ἴσως, u. ä).

Gerade die Verwendung dieser sprachlichen μειλίγματα setzt den Dialogen feine und zarte Lichter auf. Verhüllt und verborgen deuten sie im Phaidon die tiefe Wehmut und den traurigen Schmerz des Sokrates an, lassen uns ahnen, daß er menschlich leidet. Zugleich weht uns aus ihnen bittere Ironie entgegen, die die tiefe Tragik, die über dem Dialog lastet, verrät, wenn wir den heimlichen Sinn genau erfühlen und hinter die sokratische Heiterkeit blicken. In den Nomoi verlebendigen sie die Personen, deren Zeichnung an und für sich typisch gehalten ist. Bedächtig schreiten die Greise vorwärts und behutsam führen sie das Gespräch. Immer wieder machen sie Halt, schöpfen Atem, überlegen die Schwierigkeit ihres Vorhabens und versuchen, sich wieder Mut zuzusprechen, um wenigstens eine kleine Wegstrecke das Gespräch weiterzuführen. Immer wieder blicken die Alten zur Gottheit auf, die ihnen ihre Hilfe nicht versagen darf; wenn sie nicht will, des sind sie sicher, wird es ihnen ganz unmöglich sein, den Staat zu gründen. Die reiche, oft harte Erfahrung des hinter ihnen liegenden Lebens mahnt sie an die Schwachheit menschlichen Wollens und Könnens und weist sie auf die Güte und das Wohlwollen Gottes hin.

Doch diese treffsichere Charakterisierung der Greise ist für Plato erlebtes Leben, Abbild und Gleichnis eigenen Seins. Wir glauben zu empfinden, wie er selber gealtert und dem Ziel des Daseins nicht mehr fern beim Schreiben innehält, das Niedergeschriebene überlegt, das Neue erwägt, die Schwierigkeit bedenkt und die Gottheit gleichsam anruft, sie möge ihm beistehen; denn wider ihren Willen und ohne ihre Hilfe, das weiß er, ist alles nutzlos. Eine tiefe Religiosität spricht aus dem ganzen Werk. Plato

hat, wie Stenzel[1] sagt, in seinem Alter zur Bauern- und Kriegerreligion zurückgefunden, deren Vertreter Sokrates war. Und diese Hinwendung zum Religiösen hat in seinem Werk immer größere Bedeutung erlangt und dementsprechend sogar den sprachlichen Stil beeinflußt, ihn immer mehr dem γένος der religiösen Rede angenähert, deren Besonderheiten nur dann gewürdigt werden können, wenn sie auch wirklich allen Ernstes als Ausdruck des Religiösen verstanden werden. Die wiederholte Erfolglosigkeit seines politischen Tuns hat wohl Plato zugleich bitter darüber belehrt, daß jedes Hoffen auf Gott sich gründen müsse, und daß darum auch sein letztes politisches Vermächtnis nur Wirklichkeit werden könne — ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ.

## Skeptizismus.

In allen bisherigen Beispielen unseres zweiten Teiles war die Scheu vor Hybris die Triebkraft im Sprechenden, sich vorsichtiger Ausdrucksweise zu bedienen. Gelegentlich vermengt sie sich aber mit anderen Motiven, die in voller Reinheit und Absonderung noch weniger leicht darzustellen sind, als es bei ihr schon möglich war. Alle diese Antriebe möchte ich zunächst unter dem bewußt vieldeutigen Namen Skeptizismus zusammenfassen. Wenn nun trotz der Vielfalt dieser zum Teil recht verschiedenartigen Motive diese Beispiele gerade hier behandelt werden, so geschieht es deswegen, weil die Hybrisscheu unter ihnen zuletzt doch zu dominieren scheint.

Wir ordnen sie nach inhaltlichen Gesichtspunkten. Zunächst seien solche mit der Funktion einer skeptischen Aussage angeführt. In Philebos 28e beteuert der Sprecher, über den Gegenstand, von dem er gerade sprach, werde er nie anders sprechen, nie anderer Meinung über ihn sein. Der Gedanke ist klar; die ihm zu Grunde liegende Überzeugung scheint fest gegründet. So wäre es eine Selbstverständlichkeit, daß er ihn eindeutig formuliert.

[1] Über den Zusammenhang . . . S. 150. 154.

Aber völlig überraschend wählt er statt des erwarteten Indikativs den Potentialis, der seiner Aussage den Charakter des Angenommenen verleiht. Sie greift tief in die Zukunft hinein und es scheint dem Sprecher daher vermessen, ihre Unumstößlichkeit vorauszusagen. Wer kann der trügerischen Zukunft trauen, wer sich überheblich über alle in ihrem Schoß ruhenden Möglichkeiten hinwegsetzen? Achtet man ihrer nicht, so beschwört man erst recht die Gefahr herauf, sich Lügen gestraft zu sehen. Dagegen glaubt der Sprecher sich vorsehen zu müssen: καὶ οὐκ ἄλλως ἔγωγ' ἄν ποτε περὶ αὐτῶν εἴποιμι οὐδ' ἂν δοξάσαιμι. Diese eigentümliche Scheu vor der eindeutigen Aussage ist äußerst bemerkenswert und zumeist nur als der Widerwille schlechthin gegen eine dogmatische Festlegung zu bezeichnen. Der Sprecher will überall und zu jeder Zeit sich seine überlegene Freiheit erhalten und deshalb sich sogar selber auch gegen seine eigene Aussage verwahren. Er zögert nicht, immer die Hinfälligkeit und Brüchigkeit menschlichen Denkens anzuerkennen und auf die Unmöglichkeit unfehlbaren menschlichen Wissens zu verweisen. So verhält sich Sokrates in Phaidon 72a. Οὐκοῦν, ἦ δ' ὅς, εἴπερ ἔστι τὸ ἀναβιώσκεσθαι, ἐκ τῶν τεθνεώτων ἂν εἴη γένεσις εἰς τοὺς ζῶντας αὕτη, τὸ ἀναβιώσκεσθαι;

Politeia II 379b. Nach der zwar in eine Frage gekleideten, aber dennoch eindeutigen Formulierung: Ὃ δὲ μὴ βλάπτει κακόν τι ποιεῖ; und der ebenso klaren Antwort des Mitunterredners: Οὐδὲ τοῦτο, fährt Sokrates fort: Ὃ δέ γε μηδὲν κακὸν ποιεῖ, wie es selbstverständlich ist, um dann ganz plötzlich den Satz so zu vollenden: οὐδ' ἄν τινος εἴη κακοῦ αἴτιον; Selbst bei der einfachsten feststellenden Suggestiv-Frage verhält er sich auf einmal skeptisch.

Politikos 291d.

Politeia VIII 550e.

Nomoi I 625e. Kleinias. ... ἐπεὶ καὶ τὰ συσσίτια κινδυνεύει συναγαγεῖν, κτλ.

Besonders auffällig und fast unbegreiflich ist der Skeptizismus in abschließenden Sätzen längerer Darlegungen, in den Schlußfolgerungen von Beweisen oder auch in der Beweiskette selbst.

Phaidon 67ab. ... τοῦτο δ' ἐστὶν ἴσως τὸ ἀληθές.

Politeia X 611b. Ὅτι μὲν τοίνυν ἀθάνατον ψυχή, καὶ ὁ ἄρτι λόγος καὶ οἱ ἄλλοι ἀναγκάσειαν ἄν· κτλ.

614a. ... τοιαῦτ' ἂν εἴη.

Man beachte besonders, daß gelegentlich ἄρα und δή, das doch logischen Schluß verrät, trotzdem Einschränkungen nicht fernzuhalten vermag.

IV 441d. Καὶ δίκαιον δή, ὦ Γλαύκων, οἶμαι φήσομεν ἄνδρα εἶναι τῷ αὐτῷ τρόπῳ ᾧπερ καὶ πόλις ἦν δικαία.

VI 552e. Ἀλλ οὖν δὴ τοιαύτη γέ τις ἂν εἴη ἡ ὀλιγαρχουμένη πόλις καὶ τοσαῦτα κακὰ ἔχουσα, ἴσως δὲ καὶ πλείω.

Timaios 56c. Ἐκ δὴ πάντων ὥνπερ τὰ γένη προειρήκαμεν ὧδ' ἂν κατὰ τὸ εἰκὸς μάλιστ' ἂν ἔχοι.

Politeia IV 444de. Ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὑγίειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς κτλ. Sokrates scheint geradezu dazu zu neigen, abschließenden Sätzen jede Bestimmtheit zu nehmen und die Fähigkeit menschlichen Denkens und Beweisens fortwährend in Zweifel zu ziehen.

Frappierend ist der Durchbruch der Skepsis in Gorgias 477e. In klarer Weise führt Sokrates aus, was seine Ansicht ist. ... τἆλλα ἡ τῆς ψυχῆς πονηρία αἴσχιστόν ἐστι πάντων, ἐπειδὴ οὐκ ἀλγηδόνι γε, ὡς ὁ σὸς λόγος. Polos. Φαίνεται. Sokrates. Ἀλλὰ μήν που κτλ. Ununterbrochen steht seit 477c der Indikativ, nur einmal 477d ein δοκεῖ, bis plötzlich nach Ἀλλὰ μήν die Ausführung ganz unbestimmt beendigt wird: ...Ἀλλὰ μήν που τό γε μεγίστῃ βλάβῃ ὑπερβάλλον μέγιστον ἂν κακὸν εἴη τῶν ὄντων.

In Phaidon 68b wagt es der Meister angesichts des Todes nicht den unerschütterlichen Schluß zu ziehen: εἰ δὲ τοῦτο οὕτως ἔχει, ὅπερ ἄρτι ἔλεγον, οὐ πολλὴ ἂν ἀλογία εἴη εἰ φοβοῖτο τὸν θάνατον ὁ τοιοῦτος; Noch in der letzten Stunde könnte auch ihn die grausige Furcht vor dem Tode überfallen. Müßte es nicht umso eher der Fall sein, wenn seine Rache durch das Pochen auf die Furchtlosigkeit herausgefordert würde, indem zugleich alle Schwachen gehöhnt wären?

Man gewinnt den Eindruck, daß die Dialogpersonen Platos es auf Sokrates' Spuren überhaupt für angemessen erachten, allem Ausgesprochenen gegenüber sich skeptisch zu verhalten.

Die Ergebnisse, die im Verlauf der Unterredung gewonnen werden, können anscheinend gar nicht so klar und eindeutig sein, daß sie nicht noch der Festigung und der Unterbauung bedürftig wären. Sind sie ja doch beständig der Gefahr ausgesetzt, sehr rasch widerlegt und überholt zu werden. Daher kommt es vielleicht, daß ganz prinzipiell überaus häufig der Omdp und sonstige einschränkende Formen sich angewandt finden, ohne daß ein besonderer Grund ersichtlich wäre.

Politeia VII 554e. Διὰ ταῦτα δή οἶμαι εὐσχημονέστερος ἂν πολλῶν ὁ τοιοῦτος εἴη (1. οἶμαι, 2. Omdp).

IX 576a. Ἆρ' οὖν οὐκ ὀρθῶς ἂν τοὺς τοιούτους ἀπίστους καλοῖμεν (In der Antwort spürt man den Widerwillen Glaukons gegen die übertriebene Vorsicht). Πῶς δ' οὔ;

Ähnlich: IX 581b, X 603a. Geradezu überskeptisch wird hier jeder Schritt getan.

Ein reizendes Bild aus dem alltäglichen Leben bietet Euthyphron 2b. Sokrates. . . . ὀνομάζουσι μέντοι αὐτόν, ὡς ἐγῷμαι, Μέλητον. ἔστι δὲ τῶν δήμων Πιτθεύς, εἴ τινα νῷ ἔχεις Πιτθέα Μέλητον κτλ. Sokrates gibt sich den Anschein, als kenne er Meletos kaum, aber die folgenden Worte widerlegen es. Ebenso Euthydemus 271b. Kriton. . . . καινοί τινες αὖ οὗτοι, ὡς ἔοικε, σοφισταί· ποδαποί; καὶ τίς ἡ σοφία; Sokrates. Οὗτοι τὸ μὲν γένος, ὡς ἐγῷμαι, ἐντεῦθέν ποθέν εἰσιν ἐκ Χίου κτλ. Auch hier wird eine ganz neutrale Feststellung subjektiviert. Das erinnert an eine uns geläufige Redensart: „Du, ich glaube, das ist der . . .“ Es ist wohl ein verblaßter Skeptizismus, der ganz und gar nur nichtssagende Gewohnheit geworden ist, aber seine Eigenart dennoch verrät.

In höchst eigentümlicher und für unser Sprachempfinden oft geradezu störender Weise ist also der Sprechende fast im ganzen Bereich der Dialoge überall und jederzeit bemüht, eine klare und eindeutige Aussage zu vermeiden.[1] Aus einer unerklärlichen und scheinbar unüberwindlichen Scheu vor Bestimmtheit und Eindeutigkeit und von einem inneren Zwang getrieben, fühlt er sich

[1] Vgl. hiezu Wilamowitz-Möllendorff, Euripides Herakles, Berlin 2. Aufl. 1909. II, S. 334f. zu Vers 536.

veranlaßt, den natürlich gegebenen Modus, den Indikativ, mit dem Omdp zu vertauschen, um seinen Worten den Charakter des Nur-Angenommenen und Vielleicht-Möglichen zu verleihen oder in das logisch grammatikalisch geforderte und bereits angewandte Satzgefüge einschränkende, subjektivierende Formen wie ὡς ἔοικεν, ὡς ἐγῷμαι, κινδυνεύει einzuschieben, um seinem tief eingewurzelten Bedürfnis wenigstens auf diesem Weg Ausdruck zu verleihen. Dadurch erhalten die Gespräche jene besondere Eigentümlichkeit, auf die schon Cicero[1] hinwies; sie scheinen aller Eindeutigkeit und Bestimmtheit zu entbehren und in den alles überflutenden Strom des Skeptizismus getaucht zu sein.

Wenn auch die feineren Einzelursachen und Motive des Skeptizismus an Hand des vorliegenden Materials keineswegs auch nur annähernd geklärt werden wollten und konnten, so ist es vielleicht doch möglich, mit Hilfe des hier Gebotenen wenigstens in bescheidenem Umfang zu ihrem Verstehen beizutragen. So drängt die letztbesprochene Gruppe die Vermutung auf, die Form des Dialogs sei an sich schon eine Mitursache jener Skepsis. In der künstlerisch vervollkommneten und vertieften μίμησις wahrer Wirklichkeit fühlt sich Plato an die sokratischen Normen der Gesprächsführung gebunden.[2] Für Sokrates war es bezeichnend, daß er überzeugt, nichts zu wissen, scheinbar immer voraussetzungslos seine Unterredung begann, um erst allmählich zu wenigstens vorläufig gültigen Erkenntnissen sich durchzuringen und jeden Schritt festen Bodens sich mühevoll zu erobern. Plato ist diesen Weg weiter gegangen und hat nie den Schritt zur eigentlich wissenschaftlichen Prosa getan, wenn er ihr auch in den Altersdialogen nahe kommt. Dem Wesen des Gespräches, das sich aus der raschen Abfolge von Frage und Antwort, von Belehren und Widerlegen konstituiert, widerspricht die logisch streng bezogene, in sich vollkommen abgestimmte Darlegung; sie müßte dem wahren Leben nur Abbruch tun. Ein scheinbar noch so sicheres und eindeutiges Ergebnis bedarf, wenn es im Zuge der lockeren Ge-

[1] Cicero Acad. I 46: cuius (Plato) in libris multa disseruntur, de omnibus quaeritur, nihil certe dicitur.

[2] Stenzel, Über den Zusammenhang S. 151—161.

dankenführung des Dialogs gewonnen wird, notwendig der subjektiven Färbung und muß auf unwiderlegliche Allgemeingültigkeit verzichten.

Sokrates war in seinem tiefsten Wesen auf diese Form der Gesprächsführung hingewiesen. Er hat, wie Stenzel sagt,[1] den materialen Gehalt des Glaubens der Vorfahren preisgegeben, ebenso das rationale Wissen seiner Zeit. So traute er ihnen nicht mehr die Kraft zu, Voraussetzung und Grundlage zu sein. So wußte er im Grunde nichts und hatte nichts zu lehren. Bemühte er sich aber doch im Ausgleich der beiden gegensätzlichen Mächte des bewußten Nichtwissens und des Wahrheitsdranges zu bestimmten Ergebnissen zu kommen, bestimmte Definitionen aufzustellen, so mußte er zunächst gegenüber dem Gewonnenen äußerst skeptisch eingestellt sein und sein Mißtrauen gegen alles Frühere auch auf das Neue übertragen und die diesem innewohnende Gewißheit und Wahrheit in Frage stellen. Gerade in den Jugenddialogen folgt Plato getreulich seinem Meister. Noch zerstört er mehr als er aufbaut, und dem Neuen, das sich schon formt, begegnet er mit größter Skepsis. Und wie er sich dann in den großen konstruktiven Dialogen immer mehr von Sokrates entfernt und das Neue, insbesondere auch die an die orphische Jenseitsreligion anknüpfenden Gedanken mit größerer Zuversichtlichkeit durchführt, werden sie von Sokrates, dem Gesprächspartner immer wieder in eine skeptische Perspektive gerückt; sie sollen hier freilich damit als dem geschichtlichen Sokrates fremd gekennzeichnet werden. So löst nur die neue Ursache skeptischer Haltung die der Jugenddialoge ab, ohne die Skepsis selbst aufzuheben.

Mehr und mehr ist sich Plato zugleich der Selbständigkeit seiner Philosophie bewußt geworden. Damit hängt aber freilich auch zusammen, daß er seine Schriftstellerei späterhin im Unterschied zu seiner Lehrtätigkeit, die ihm wichtiger gewesen zu sein scheint, als παιδιά charakterisiert. Aus dieser seiner ihm eigentümlichen Einstellung heraus ist nun wohl zu verstehen, daß er seine Unabhängigkeit zu wahren, jede Bindung zu meiden sucht

[1] a. a. O.

und gegenüber dem „geschriebenen" Wort in der skeptischen Schwebe zu bleiben sich bemüht. Da er die Freiheit des Losgelöstseins liebt, distanziert er sich sogar von seinen eigenen „geschriebenen" Lehren durch die Skepsis, die er ihnen entgegenbringt. Hinzu tritt schließlich noch eine gewisse mystische Resignation, die sich schon im Staat (604c) ausspricht, noch stärker in den Gesetzen (803b). Die menschlichen Dinge sind demnach überhaupt keiner ernsthaften Betrachtung wert und letzte Erkenntnis entzieht sich dem Sterblichen. Sie ist der unveräußerliche Besitz Gottes, der auch allein, wie jener demütige Schluß des Höhlengleichnisses[1] andeutet, den Wahrheitsgehalt menschlichen Wissens beurteilen kann. Damit enthüllt sich die religiöse Grundursache des platonischen Skeptizismus.

## Das Ergebnis.

Auch an die Erklärung dieser gottbezogenen vorsichtigen Ausdrucksweise sind die Vertreter der analytisch- positivistischen Methode mit der „Leuchte der Logik"[2] herangetreten. So versuchte man im Deutschen den Konjunktiv der Wendung „Soweit wären wir" durch die mechanische Angleichung an einen benachbarten zu erklären. Der Gedanke, der dieser an und für sich bedingungslosen Aussage zu Grunde liege, sei, so sagte man, der: „Da sind wir; es wäre schön, wenn wir schon weiter wären." Die Vorstellung des nachfolgenden Bedingungssatzes trete ins Bewußtsein schon ein, während erst die Tatsache festgestellt werde und verleihe dieser hypothetische Form. Aber davon kann, wie wir an der Sprache Platos gezeigt zu haben meinen, keine Rede sein; diese spezifische Ausdrucksweise ist nicht aus der Logik des Verstandes, sondern aus einem Gefühl der Seele geboren und zwar aus dem Gefühl der Rücksichtnahme auf die Gottheit. Die Richtigkeit dieser Anschauung hat inbesondere die Deutung der Formen: οἶμαι, κινδυνεύει, ὡς φαίνῃ u. ä. erhärten wollen, vor allem

[1] Vgl. dazu die Interpretation zu Politeia VII 517b oben S. 57.

[2] Havers Volksk. passim.

aber die der Formeln: σὺν θεῷ εἰπεῖν und ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ. Sie bieten der Erklärung die geringste Schwierigkeit, da die ausdrückliche und auch für den Positivisten unleugbare Bezugnahme auf die Gottheit eindeutig auf Hybrisscheu als Ursache ihrer Setzung hinweist. Von da aus ließ sich die Brücke über die zuvor genannten Formen zum Omdp (= Konj. im Deutschen) schlagen, dessen Vieldeutigkeit die Interpretation freilich beträchtlich erschwert. Bald möchte, wie sich ergab, der Sprecher mit seiner Hilfe die Aussage, die freudvoll die glückliche Erreichung des angestrebten Ziels verkündet, im letzten Augenblick noch einschränken, bald eine vermessene Hoffnung behutsam ausdrücken, bald schlechthin eine Behauptung skeptisch äußern.

Die Hybrisscheu ist nicht jeder Dialogperson im gleichen Maße eigen und auch wer sich wie Sokrates ganz zu ihr bekennt, wird deswegen ihre Ausdrucksformen nicht wahllos und fortwährend im Munde führen, womit sie nur schal würden und verblaßten. Aus diesem Grunde war es notwendig und gerechtfertigt, die Mehrzahl der herangezogenen Stellen einer Einzelinterpretation zu unterwerfen. Deswegen allein kann man ja wohl auch von einer künstlerischen Verwertung dieser Formen sprechen. So fanden wir es im Phaidon, so in den Nomoi. In diesem Altersdialog Platos ganz besonders durften wir uns dazu verleiten lassen, der überall vorauszusetzenden Offenbarung seines eigenen Ichs auf festem Boden nachzuspüren und so in gewissem Sinn die „Bruchstücke einer großen Konfession“ aufzuzeigen. Damit wie durch manche andere der vorgelegten Interpretationen wollte im bescheidenen Umfang über das der lebendigen Erforschung des Griechischen gewidmete sprachpsychologische Ziel dieser Untersuchung hinaus auch der Platoforschung gedient sein.

# Lebenslauf.

Ich bin geboren am 13. Januar 1912 zu Eschenbach (Obpf.) als Sohn des Regierungsvermessungsrates I. Kl. Franz Xaver Frank und seiner Ehefrau, geb. Wolfram. Ich besuchte vier Jahre die Volksschule in Münchberg, sechs Jahre das Alte Gymnasium in Bamberg und drei Jahre das human. Gymnasium in Aschaffenburg, an dem ich im März 1931 die Reifeprüfung ablegte. Ich wählte das Studium der klassischen Sprachen, der deutschen Sprache und der Geschichte. S.S. 1931 bis W.S. 1931/32 studierte ich in München, S.S. 1932 in Freiburg und W.S. 1932/33 bis W.S. 1934/35 in Würzburg. In den Jahren 1935 und 1936 legte ich dort den 1. und 2. Abschnitt der Prüfung für das Höhere Lehramt ab. Seitdem bin ich als Studienassessor im Vorbereitungsdienst tätig. An Vorlesungen und Übungen beteiligte ich mich bei den Professoren: Borcherdt, Buchner, Bulle, Geyser, Günter, Hommel, Hosius, Kraus, Lehmann, Martin, Newald, Oehl, Pfister, Piccardt, Reiners, Rehm, Schnürer, Schröder, Vogt, Woerner. Ihnen allen bin ich zu Dank verpflichtet, besonders aber Herrn Professor Dr. Hommel, der die vorliegende Arbeit anregte und durch stete, hilfreiche Anteilnahme weitgehend förderte.